



ملک ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ تبصرة دارالعلوم کراچی

ہمدانقون ملکت حق ملکتدارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مفتی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مغتر قرآن
فقیر النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتے ہیں۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ

توصیف سے جسکی سری عاجز ہے زبان آج

وہ گنج گراں مایہ علوم نبوی کا

عالم میں اسی ضیض کے دریا ہیں رواں آج

وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ

وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلسزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
”نَا نَا مُحْتَرَم“ ہونے کے نسبت سے بھی ہمیشہ اسے ناکارہ (جسے
ان کے سایہ عاطفت میں پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی) کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زہے نصیب۔

اعلیٰ اللہ درجۃ فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ
خلاصة الفہام

بقیۃ الباب الصلوۃ

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

الباب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

الباب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

الباب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

الباب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

الباب متفرقہ

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

الباب الزکوۃ

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

الباب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین ”درس ترمذی“ جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوٰۃ	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت	باب ما جاء فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ	۱۹
۳۱	حضرت برادر بن عازب کی روایت	رفع یدین یا ارسال یدین ؟	۲۰
۳۲	حضرت ابن عباس کی روایت	ہاتھ کس جگہ باندھے جائیں ؟	۲۰
۳۵	حضرت عباد بن زبیر کی روایت	دلائل احناف	۲۳
۳۶	حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث	باب ما جاء فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آئینہ صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	”یکبر فی کل خفض و رفع“ کا مطلب	۲۶
۳۸	قائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
۳۹	حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
۶۳	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترك رفع يدين کی وجہ ترجیح	۳۲
۶۵	باب ماجاء ان حذف السلام سنة	مناظرۃ الامام الاعظم والا ذاعی	۳۴
۶۶	باب ماجاء فی وصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۳۶
۶۷	ثم تشہد قائم ایضاً کا مطلب	باب ماجاء فی النہی عن القراءة فی الركوع والسجود	۳۷
۶۸	قرارت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والمعصر “	”
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیہ فی الركوع والسجود	”
”	نمازوں میں قرارت کی مقدار مستون	تعديل ارکان	”
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۴۹
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع	”
۷۳	قائمین قرارت فاتحہ خلف الامام کے دلائل	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین فی السجود	۵۰
”	حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب ماجاء فی السجود علی الجبهة والائف	۵۱
۷۹	حدیث عبادۃ میں ” فصاعداً “ کی زیادتی	کھیفۃ وضع الیدین فی السجود	۵۲
۸۰	قوائد عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فصاعداً “ کی تحقیق	باب ماجاء فی کراہیۃ الاعتناء بین السجدين	۵۳
”	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب ما یقول بین السجدين	۵۴
۸۳	ابو قتلابہ کی روایت	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۵۵
۸۴	دلائل احناف	باب کیف النهوض من السجود	”
”	آیت قرآنی ” وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ”	جلسہ استراحت کا حکم	”
۸۶	احناف کی مستدل احادیث	باب ماجاء فی التشہد	۵۸
”	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح	”
۸۹	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب کیف المجلس فی التشہد	۶۰
”	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	افتراش اور تورک اور ان کا حکم	”
۹۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب ماجاء فی الاشارة	۶۲
”	”	اشارہ بالسبابة کو غیر مستون قرار دینا درست نہیں	”

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۱۲۴	باب ماجار فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ موطن	سکب احناف اور آثار صحابہ کرام	۱۰۲
•	باب ماجار فی الصلوۃ فی مریض الغنم واعطائہ الابل	باب ماجار اذا دخل احدکم المسجد فلیرک کعتین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابۃ حیث لا توہجت	جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی	•
•	باب ماجار اذا حضر العشاء وأقیمت الصلاۃ	باب ماجار فی کراہیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدًا	۱۰۶
	فابدروا بالعشاء	عورتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	•
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصل بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم	•
•	باب ماجار فی کراہیۃ ان یخفی الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلانا	•
۱۳۱	باب ماجار من ام قومًا وہم لہ کارہون	باب ماجار فی التوم فی المسجد	•
•	باب ماجار اذا صلی الامام قاعدًا فصلوا قعودًا	باب ماجار فی کراہیۃ البیع والشرار والنشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	الفنائۃ والشعر فی المسجد	•
•	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجار فی المسجد الذی یمس علی التقوی	۱۰۹
•	ابی بکر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجار فی آتی المساجد افضل ؟	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجار فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرحال إلا الی ثلاثہ مساجد	۱۱۱
•	نمازیں اشارہ سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجار ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجار فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
•	صلوۃ القائم	الصلوۃ من لفصل	•
•	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجار فی الصلوۃ علی الخمرۃ	•
۱۴۱	باب ماجار فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجار أنہ لا یقطع الصلوۃ الا الکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجار فی التہی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحمار والمرأۃ	•
•	باب ماجار فی طول القيام فی الصلوۃ	باب ماجار فی ابتداء القبۃ	۱۱۸
•	تطویل قیام افضل ہو یا مختصر رکعات ؟	تحويل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	•
۱۴۳	باب ماجار فی سجۃ السہ قبل السلام	باب ماجار أن ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۲
۱۴۷	باب ماجار فی سجۃ السہ بعد السلام والكلام	باب ماجار فی الرجل یصلی لغير القبۃ فی الغیم	•

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۱۸۴	باب ما جاز فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائین کا حکم	۱۴۷
۱۸۶	باب ما جاز إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ما جاز فی التشہد فی سجدة السجود	۱۴۸
۱۸۹	باب ما جاز فیمن تفوتہ الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ما جاز فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۵۰
۱۹۱	باب ما جاز فی الاربع قبل الظهر	باب ما جاز فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۱
۱۹۳	باب آخر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۵۵
۱۹۴	ظہر کی سنن قبلیہ کی ظہر کے بعد ادائیگی کا طریقہ	ذوالیدین وذوالشمالین ایک شخصیت کے دو لقب	۱۶۳
۱۹۵	باب ما جاز فی الاربع قبل العصر	باب ما جاز فی الصلوۃ فی النعال	۱۶۶
۱۹۶	باب ما جاز فی فصل	باب ما جاز فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۰
۱۹۷	بینہن بالتسلیم کا مطلب	قنوت نازلہ	۱۷۲
۱۹۸	باب ما جاز انہ یصلیہما فی البیت	باب ما جاز فی الرجل یعطس فی الصلاۃ	۱۷۳
۱۹۹	باب ما جاز فی فصل التطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ما جاز فی الرجل یحدث بعد التشہد	۱۷۴
۲۰۰	باب ما جاز فی الركعتین بعد العشاء	باب ما جاز إذا کان المطر فالصلاۃ فی الرجال	۱۷۵
۲۰۱	باب ما جاز ان صلاة اللیل مثنی مثنی	باب ما جاز فی الصلوۃ علی الدابة فی بطین المطر	۱۷۷
۲۰۲	باب ما جاز فی وصف صلاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ما جاز فی الاجتہاد فی الصلاۃ	۱۷۸
۲۰۳	باب فی نزول الرب تبارک وتعالی الی السمار الذی ینزل لیلۃ	مسئلۃ عصمتہ الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام	۱۷۹
۲۰۴	باب فی نزول باری تعالی کا مطلب	فائدہ	۱۸۰
۲۰۵	خلاصہ مذاہب	باب ما جاز ان اول ما یحاسب بہ العبد	۱۸۱
۲۰۶	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	یوم القیامۃ الصلاۃ	۱۸۱
		کیا فرانس کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	۱۸۲
		باب ما جاز فی تخفیف رکعتی الفجر والقراۃ فیہما	
		باب ما جاز فی الکلام بعد رکعتی الفجر	
		باب ما جاز لا صلاۃ بعد طلوع الفجر الاربعین	

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۲۳۷	ابواب الوتر		۲۰۷
۲۳۷	مسئلہ ثالثہ در تعیین دعاء قنوت	باب ماجاء ان الوتر ليس بحتم	"
۲۳۸	باب ماجاء في الرجل ينام عن الوتر او ينسى	دلائل احناف	۲۰۸
۲۳۹	باب ماجاء لا وتر لك في ليلة	دلائل جمهور	۲۱۰
۲۴۳	باب ماجاء في الوتر على الرا حلة	باب ماجاء في الوتر بسبع	۲۱۳
۲۴۴	باب ماجاء في صلوة الفحی	روایات ایتار اور ان میں تطبیق	
۲۴۶	باب ماجاء في الصلاة عند الزوال	بحث في أن الوتر ثلاث ركعات	۲۱۵
۲۴۷	باب ماجاء في صلوة الحاجة	حنفية کے دلائل	۲۱۶
۲۴۸	باب ماجاء في صلوة الاستحارة	بحث في أن الثلاث موصولة بسلام	۲۲۳
۲۵۰	باب ماجاء في صلوة التسبیح	احتیاط کا تقاضا	۲۲۵
۲۵۱	باب ماجاء في صفة الصلاة على النبي	باب ماجاء في القنوت في الوتر	"
	صلی اللہ علیہ وسلم	مسئلہ اولی ، قنوت وتر پوسے سال	"
۲۵۳	مروجه صلوة و سلام اور اس کی	مشروع ہے	
	شرعی حیثیت	مسئلہ ثانیہ ، قنوت وتر قبل الركوع	۲۳۶
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	مشروع ہے	
	ابواب الجمعة		۲۵۹
۲۶۷	قائلین جواز کے دلائل	باب فضل يوم الجمعة	۲۶۰
۲۶۸	جوائی سے متعلق تحقیق	يوم جمعة افضل ہے یا يوم عرفہ ؟	"
۲۷۲	قائلین عدم جواز کے دلائل	باب في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة	۲۶۱
۲۷۶	باب ماجاء في وقت الجمعة	باب ماجاء في الاغتسال يوم الجمعة	۲۶۳
۲۷۹	باب ماجاء في الجلوس بين الخطبتين	باب ماجاء من كم يؤتى إلى الجمعة	۲۶۵
۲۸۰	باب ماجاء في قصر الخطبة	تحقیق الجمعة في القرى	۲۶۶

صفحہ	ابواب ومفامین	ابواب ومفامین	صفحہ
۲۹۵	باب ماجاء فی اذان الجمعة	خطبہ کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۹۷	باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق	۲۸۲
	باب فی القلوة قبل الجمعة وبعدہا	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۳۰۰	جمعة کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الركعتین اذا جاء الرجل الامام یخطب	۲۸۴
۳۰۱	باب فمین یدرک من الجمعة رکعة	روایات نہی کی وجوہ ترجیح	۲۹۱
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	باب ماجاء فی کراہیۃ لتختلی یوم الجمعة	۲۹۳
		باب ماجاء فی کراہیۃ الاحتبار والامام یخطب	۲۹۴
		باب ماجاء فی کراہیۃ رفع الایدی علی المنبر	۲۹۵

ابواب العیدین

۳۰۵

۳۱۳	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	وجوب صلوٰۃ عید	۳۰۶
۳۱۴	دلائل احناف	باب فی المشی یوم العیدین	۳۰۷
۳۱۸	باب لا صلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبة	۳۰۸
۳۲۰	باب فی خروج النساء فی العیدین	باب ان صلاة العیدین بغیر اذان لا اقامة	۳۱۱
۳۲۲	باب ماجاء فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر	باب القرارة فی العیدین	۳۱۲
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	الاختلاف فی سقوط الجمعة عند اجتماعہا مع العیدین	۳۱۳
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	باب فی التكبیر فی العیدین	۳۱۴

ابواب السفر

۳۲۵

۳۲۵	دلائل شوافع	باب التفسیر فی السفر	۳۲۵
۳۳۰	دلائل احناف	قصر عزیمت ہے یا رخصت ؟	۳۳۰

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۳۳	مدت قصر	باب ماجار فی کم تقصر الصلوٰۃ	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجار فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	"
	ابواب متفرقة		۳۳۸
۳۶۲	قرآن کریم میں سجدے تلاوت کتنے ہیں؟	باب ماجار فی صلوٰۃ الاستسقاء	"
۳۶۰	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقاء میں بھی تکبیرات زائد ہیں؟	۳۳۹
۳۶۹	باب ماجار فی الذی یصلی الفریضۃ ثم یؤم	تحویل رد ار	۳۴۰
	الناس بعد ذلک	باب فی صلوٰۃ الکسوف	۳۴۲
۳۷۰	متنقل کے پیچھے مفسر کی اقتدار	پہلی بحث، ملحدین کا ایک اعتراض اور	"
۳۷۱	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ	اس کا جواب	
	کی توجہات	دوسری بحث، صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت	۳۴۳
۳۷۷	باب ماذکر من الرخصۃ فی السجود علی الثوب	تیسری بحث، کیا صلوٰۃ کسوف ایک سے	"
	فی الحر والبرد	زائد رکوع پر مشتمل ہے؟	
۳۷۸	باب ماذکر فی الرجل یدرک الامام ساجداً	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف	۳۵۱
	کیف یمنع؟	ایک مرتبہ ہوا	
	مدرک رکوع مدرک رکعت ہے	چوتھی بحث، کیا صلوٰۃ خسوف میں بھی	۳۵۲
۳۷۹	باب کراہیۃ ان ینتظر الناس الاسام وہم	جماعت مشروع ہے؟	
	قیام عند افتتاح الصلوٰۃ	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۳
	اقامت کے وقت مقتدی کب	باب ماجار فی صلوٰۃ الخوف	۳۵۴
	کھڑے ہوں؟	کیا صلوٰۃ خوف عہد رسالت کے ساتھ	۳۵۵
۳۸۳	باب ماذکر فی تطیب المساجد	مخصوص تھی؟	
۳۸۶	باب فی کراہیۃ الصلوٰۃ فی لحف النساء	صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۵۶
۳۸۷	باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۵۹
۳۸۸	قوله "ووصفت الباب فی القبلة"	باب ماجار فی سجود القرآن	۳۶۰
۳۹۰	باب ماذکر فی قرارة سورۃین فی رکعتہ	سجدہ تلاوت واجب ہے یا مسنون؟	"

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	انی لا عرف السورالتظاریر	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غیر	۳۹۰
۳۹۳	باب فی الاغتسال عند ما یسلم الرجل	آسن أو یاسن	
	ابواب الزکوة		۳۹۵
	عن رسول الله صلی الله علیه وسلم		
۴۲۲	وما کان من خلیطین فانهما یراجعان	زکوة کی فرضیت کب ہوئی ؟	
	بالسویة	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
	تراجع کی صورتیں	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۴	کمپنی پر زکوة کا مسئلہ	باب ما جاز عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی	۴۰۲
۴۲۵	شخص قانونی اور اس کا حکم	منع الزکوة من التشدید	
۴۲۸	باب ما جاز فی زکوة البقر	باب ما جاز اذا دیت الزکاة فقد قضیت	۴۰۴
۴۲۹	جزیہ اور اس کی قسمیں	ما علیک	
۴۳۱	باب ما جاز فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی القدر	باب ما جاز فی زکوة الذهب والورق	۴۰۶
	کیا کفار فرج کے بھی مخاطب ہیں ؟	دوسو درہم کتنے تولہ چاندی کے مساوی	
۴۳۲	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	ہیں ؟	
۴۳۷	باب ما جاز فی صدقۃ الزرع والتمرو والحبوب	علامہ عبدالحی لکھنوی کی تحقیق	
۴۴۲	باب ما جاز لیس فی الخیل والرقیق صدقۃ	جمہور علماء ہند کی تحقیق	
۴۴۴	باب ما جاز فی زکوة العسل	باب ما جاز فی زکوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۹	باب ما جاز لازکوة علی المال المستفاد حتی	امام شافعی کا مسلک	
	یحول علیہ الحول	امام مالک کا مسلک	۴۰۹
۴۵۱	باب ما جاز لیس علی المسلمین جزئیہ	امام ابو حنیفہ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۲	باب ما جاز فی زکوة الحلی	ولا یجیح بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخفیۃ	۴۱۷
۴۵۶	باب ما جاز فی زکوة الخضر اوات	الصدقۃ	
۴۵۸	باب ما جاز فی زکوة مال یتیم	تنبیہ	۴۲۱

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۴۸۲	مہمان کا حق	روایت عسمر بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ	۴۶۰
۴۸۳	حق ماعون	باب ما جاز ان العجماء جرحہا جبار وفي	۴۶۲
۴۸۵	حق حصاد	الركاز الخمس	
۴۸۶	باب ما جاز في فضل الصدقة	العجماء جرحہا جبار	"
"	باب ما جاز في إعطاء المولقة قلوبہم	والمعدن جبار	۴۶۴
"	مولقة القلوب کی قسمیں	والبر جبار	"
۴۸۷	مولقة القلوب کا مضارب بھی باقی ہے یا نہیں؟	وفي الركاز الخمس	"
"	یہ صرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے نسخ کیا ہے؟	فائدہ	۴۶۷
۴۸۹	مولقة القلوب میں کافر کبھی داخل نہ تھے	باب ما جاز في الحرص	۴۶۸
۴۹۰	باب ما جاز في المتصدق يرث صدقته	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۴۷۰
۴۹۱	مسئلہ النیایہ فی العبادۃ	فدعوا الربع	
۴۹۴	باب ما جاز في نفقة المرأة من بيت زوجها	باب في المعتدى في الصدقة	۴۷۱
۴۹۶	باب ما جاز في صدقة الفطر	باب ما جاز في رضى المصدق	۴۷۲
۴۹۷	بحث اول، کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ما جاز أن الصدقة تؤخذ من الأغنياء	۴۷۴
	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فترد على الفقراء	
۴۹۸	بحث ثانی، کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	"
	برعکس صرف نصف صاع واجب ہے؟	باب من تحل له الزکوة	۴۷۵
۵۰۲	متجددین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحل له الصدقة من الغارمین وغيرہم	۴۷۷
۵۰۴	کافر ملک کی طرف سے بھی صدقہ الفطر نکالنا واجب ہے؟	باب ما جاز في كراهية الصدقة للنبي صلى الله	۴۷۹
۵۰۶	باب ما جاز في تقديمها قبل الصلوة	عليه وسلم واهل بيته ومواليه	
۵۰۸	باب ما جاز في تعجيل الزکوة	ایک غور طلب امر	۴۸۰
۵۰۹	باب ما جاز في النهي عن المسئلة	ہر یہ اور صدقہ میں فرق	"
"	ید علیا اور ید سفلی کے مصداق سے متعلق	باب ما جاز في الصدقة على ذي القرابة	"
	علماء کے اقوال	باب ما جاز أن في المال حقاً سوى الزکوة	۴۸۲

صفحہ	ابواب ومفہامین	ابواب ومفہامین	صفحہ
	ابواب الصوم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		۵۱۱
۵۴۰	باب ماجاء اذا أقبل للنیل وأدبر النهار فقد أفطر الصائم	صیام ومضان کی فرضیت	۵۱۲
۵۴۱	باب ماجاء فی تعجیل الافطار	کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے ؟	۵۱۳
۵۴۲	باب ماجاء فی بیان الفجر	باب ماجاء فی فضل شہر رمضان	۵۱۴
۵۴۴	باب ماجاء فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۵۱۵
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ؟	اذا کان اول لیلة من شہر رمضان صدقت الشیاطین ومردة الجن	۵۱۶
۵۵۰	باب ماجاء فی نقصل السجور	باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۹
۵۵۱	باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۲۰
۵۵۲	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام ؟	باب ماجاء ان القوم لرؤیۃ الهلال الافطار لہ	۵۲۱
۵۵۳	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے بعد صبح میں افطار کا حکم	ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر	۵۲۲
۵۵۶	باب ماجاء فی الرخصة فی الافطار لی المرضع	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں رکھا گیا ؟	۵۲۳
۵۵۸	باب ماجاء فی الکفارة	باب ماجاء فی الصوم بالشہادة	۵۲۴
۵۵۹	باب ماجاء فی الصائم یا کل أو شرب ناسیاً	باب ماجاء شہر عید لا ینقصان	۵۲۵
۵۶۰	باب ماجاء فی الإفطار مستمداً	باب ماجاء نکل اہل بلد رؤیتہم	۵۲۹
۵۶۱	باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان	کیا اختلاف مطاع معتبر ہے ؟	۵۳۰
۵۶۴	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے ۔	باب ماجاء ما یستحب علیہ الافطار	۵۳۱
۵۶۹	باب ماجاء فی السواک للصائم	میٹھی چیز سے افطار	۵۳۹
۵۷۱	باب ماجاء فی الکحل للصائم	باب ماجاء ان الفطر یوم تفطرون والاضحی یوم تضحون	۵۴۰

صفحہ	الواب ومضامین	الواب ومضامین	صفحہ
۵۹۸	باب ماجار فی صیام العشر	باب ماجار فی القیلة للصائم	۵۷۲
۵۹۹	باب ماجار فی صیام سبعة آیام من شوال	باب ماجار فی مباشرة الصائم	۵۷۳
۶۰۱	باب ماجار فی صوم ثلاثة من کل شهر	باب ماجار لا صیام لمن لم یعزم من اللیل	۵۷۴
۶۰۳	باب ماجار فی فضل الصوم	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟	۵۷۴
۶۰۴	باب الصوم لی وانا اخرج من الدار	باب ماجار فی افطار الصائم المستطوع	۵۷۵
۶۰۵	باب الصوم بحیث من النار	کیا نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے؟	۵۷۶
۶۰۶	باب ماجار فی صوم الدہر	نفل روزہ توڑنے سے قصداً واجب ہوتی ہے یا نہیں؟	۵۷۷
۶۰۸	صوم وصال اور صوم دہر میں فرق	باب ماجار فی وصال شعبان بر رمضان	۵۷۸
۶۰۹	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم یوم الفطر یوم النحر	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم فی النصف	۵۷۹
۶۱۰	باب ماجار فی کراہیۃ صوم ایام التشریق	اباقی من شعبان لحال رمضان	۵۸۰
۶۱۲	باب ماجار فی کراہیۃ الحجامة للصائم	باب ماجار فی لیلة النصف من شعبان	۵۸۱
۶۱۷	باب ماجار فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	لیلة البرات یا شب برات	۵۸۲
۶۲۰	باب ماجار فی الحنب یدرکہ الفجر ویدرکہ الصوم	باب ماجار فی صوم المحرم	۵۸۳
۶۲۲	باب ماجار فی اجابة الصائم الدعوة	باب ماجار فی صوم یوم الجمعة	۵۸۴
۶۲۳	باب ماجار فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها	باب ماجار فی صوم یوم الاثنين وایس	۵۸۵
۶۲۵	باب ماجار فی تأخیر قضاء رمضان	رفع اعمال سے متعلق احادیث	۵۸۶
۶۲۶	باب ماجار فی کراہیۃ مبالغة الاستنشاق للصائم	باب ماجار فی صوم الاربعاء وایس	۵۸۷
۶۲۷	مسئلة تدخین	رمضان اور شش عید کے روزوں کی صوم دہر	۵۸۸
۶۲۸	روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم	کی نفیلت کس طرح حاصل ہوتی ہے؟	۵۸۹
۶۲۹	باب ماجار فیمن نزل بقوم فلا یصوم الا باذنہم	باب ماجار فی فضل الصوم یوم عرفة	۵۹۰
۶۳۰	باب ماجار فی الاعتکات	باب ماجار فی الحث علی صوم یوم عاشوراء	۵۹۱
۶۳۳	باب ماجار فی لیلة القدر	باب ماجار فی عاشوراء ائی یوم ہو؟	۵۹۲
۶۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۹۳

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۶۳۷	غسل جمعہ اور غسل تبرید حاجت ضروریہ میں شامل نہیں۔	باب ماجار و علی الذین یطیقونہ	۶۳۹
۶۵۱	باب ماجار فی قیام شہر رمضان	باب ماجار فیمین اکل ثم خرج یرید سفراً	۶۴۱
۶	صلوۃ التراویح و رکعاتہا	باب ماجار فی الاعتکات اذا خرج منه	۶۴۳
۶۶۵	خاتمۃ ابجاث القوم	ایک علمی اشکال	۶۴۶
		باب المتکلف یخرج لحاجتہ أم لا ؟	۶۴۷

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرضِ مُرتَّب

الحمد للہ وکافی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درسِ ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسنِ مربیِ استاذِ محترم مدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کے شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین) ”درسِ ترمذی“ کی یہ جلد، جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثارِ ائمہ ابھ فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبتاً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھپے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر مشکل مرحلہ پر استاذ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

وَلَوْ أَنَّ نَفْسِي أُوتِيَتْ كُلَّ بِلَاغَةٍ
لَمَا كُنْتُ بَعْدَ الْكُلِّ إِلَّا مُقْصَلًا
وَأُفْنِيَتْ بِحَرِّ النَّطْقِ فِي النِّظْمِ وَالنَّثَرِ
وَمُعْتَرَفًا بِالْعَجْزِ عَنْ أَجْبِ الشُّكْرِ

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ، کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاذ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

نما کا سر

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَقِيَّةُ ابْوَابِ الصَّلَاةِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى لِسْتَمَالٍ فِي الصَّلَاةِ

”فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ“ یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وَضْعُ يَدَيْنِ يَا أَرْسَالَ يَدَيْنِ؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کما فی عارضة الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، سحنی ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحق مردزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزمیہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور سند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السرة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے، لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معتبر ہیں، صحیح ابن خزمیہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسماعیل پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؓ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۵ نظر المتلخیص الجیر فی تخریج احادیث الرافی البیرونی ج ۱ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۳۱ باب صفة الصلوة، مرتب ۱۵ مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفة الصلوة والتکبیر فیہا،

۱۶ نظر معارف السنن ج ۲ ص ۲۳۴ و اعلا السنن ج ۲ ص ۱۴۳ باب وضع الیدین تحت السرة و کیفیة الوضع، و آثار السنن ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷ نظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ (طبع حیدر آباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

۱۸ ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

۱۹ قال المسار دینی ”مؤمل ہذا قیل انہ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکر خطاؤہ کذا ذکر صاحب الاکمال، و فی المیزان قال البخاری: منکر الحدیث و قال ابوساتم: کثیر الخطا، و قال ابوزرعہ: فی حدیثہ خطا کثیر (المختار) من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر

۲۰ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسماعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السّوہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن حزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن حزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن حزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن حزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن حزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن حزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن حزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ اُن کے خیال میں ابن حزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کر دینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن حزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن حزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن حزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن حزمیہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن حزمیہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مرادف تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن حزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن حزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن حزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسماعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتہً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن حزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقافت سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نمویؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں ”عند صدرہ“ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لے مناکیہ“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ھذہ علی ھذہ“ تھا، جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ھذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۵ رواہ احمد بن طریق عن عبد اللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم، و احمد والنسائی عن طریق زائدہ عن عاصم و ابوداؤد و ابن ماجہ عن طریق بشر بن مفضل عن عاصم، و ابن ماجہ عن طریق عبد اللہ بن ادريس و احمد بن طریق عبد الواحد بن زبیر بن معاویہ و شعبہ عن عامر کلثم بغیر ہذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

۱۶ فاخرجه من طریق سلام بن سلیم عن عامر (ص ۱۳۷ حدیث ۱۰۲۰) ۱۲

۱۷ فاخرجه من طریق شعبہ عن سلمۃ بن کھیل عن حجر بن العنبر عن علقمۃ عن وائل (موارد الظمان ص ۱۳۲ رقم الحدیث ۴۴۷)

۱۸ کما نقل البیہقی فی الزوائد، (ج ۲ ص ۱۳۵) باب صفة الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۲

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؓ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ”وضع یدہ الیمنی علی وسطیدہ الیسری ثم وضعها علی صدرہ“ (بیہقی ج ۲ ص ۳۰) لیکن علامہ ماردیسیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں روح بن المسیب ہیں جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: ”یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ“ (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ ساعاتیؒ مسند احمدؒ کی ترویج کی شرح میں لکھتے ہیں: ”نسبۃ ہذا التفسیر الی علیؓ وابن عباسؓ لا تصح کما قال ابن کثیرؒ والصحیح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۱۷۲، ۱۷۳)“

دلائل احناف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائلؒ کی مصنف ابن ابی شیبہؒ والی روایت ہے: ”قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السترۃ“

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اول تو اس لئے کہ اس روایت میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہؒ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ”مصنف“ کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں ”علی صدرہ“ بعض میں... ”عند صدرہ“ اور بعض میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور اس شدید اضطراب

لہٰذا کافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السترۃ، ۱۲

لہٰذا (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب السلوات، وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

لہٰذا کافی آثار السنن (ص ۶۲) باب فی وضع الیدین علی الصدر، نقلًا عن صحیح ابن خزمیہ، لکن قال النیمویؒ وفی

اسنادہ نظر و زیادۃ ”علی صدرہ“ غیر محفوظہ“ مرتب عفی عنہ

لہٰذا قال النیمویؒ: اخرج ابن خزمیہ فی ہذا الحدیث ”علی صدرہ“ والبرار ”عند صدرہ“ (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

لہٰذا کافی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبہؒ قالہ النیمویؒ (انظر آثار السنن من ص ۶۹ الی ص ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "أن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرّة" بہ روایت ابو داؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز یہ مسند احمد (ص ۱۱ ج ۱) اور بیہقی (ص ۲۱ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن اسحق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ حضرت انسؓ،
 حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

۱۔ کما نقل البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲)

۲۔ وایضاً انرجہ ابن ابی شیبہؒ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۹) وضع الیمن علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال
 "من سنۃ الصلوۃ وضع الیمن علی الایمن تحت السرّر" ۱۲ مرتب عافاہ الشرح

۳۔ عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوۃ تحت السرّة" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوۃ تعجل
 الافطار وتاخیر السجود وضع الیمن علی الیسری فی الصلوۃ تحت السرّة" ۱۳ ملخصاً من الجوہر النقی علی السنن
 الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۲۱ و ۳۲) باب وضع الیمن علی الصدر فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ حدیثنا یزید بن ہارون قال اخبرنا الحجاج بن حستان قال سمعت ابامجلز او سألہ قال قلت کیف یضع قال یضع
 باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا اسفل من السرّة" وعن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت
 السرّة" انظر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹ و ۴۰) وضع الیمن علی الشمال ۱۲ مرتب عنہ

بَاب مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسَّجُودِ ؛

”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْتَبِرُ فِي كُلِّ خَفْضٍ وَرَفْعٍ“، یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الركوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تجمید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا، چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہؓ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق اُن کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التحریمة سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشرع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زید یہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود و عند الرفع منہ باتفاق مترک ہے، البتہ رفع یدین عند الركوع و عند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن حزمیہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، (ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۳)، لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”مذیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسد صلوٰۃ ہے نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے ”براۃ المجتہد“ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ ”ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اهل الکوفۃ“ اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کاربند تھے تو اس سے تو اثر بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں، --- لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے، جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ ”نیل الفرقان“ میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوة کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا ہوتا تو صفتِ صلوة کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں“ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو، اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے "جزء رفع الیدین" میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت

سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔

کیا ہے: "عن علقمۃ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا اصابکم صلوة رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلتی فلم یرفع یدہ الا فی اول مرۃ" یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، "قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ" اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: "الا اصابکم صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلتی فلم یرفع یدہ الا فی اول مرۃ" (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہے: "أخبرنا

۱۵ نظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۵۸) باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع) و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ۲ مرتب تجاوازلہ عن ذنوبہ

۱۶ نظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند المنکبین عند الرفع من الركوع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للركوع) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

سويد بن نصر حدّثنا "عبد اللہ بن المبارک" عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام ید یہ اوّل مرّة ثم لم یعد، ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے "الا اصلی بکم" والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: "وفی الباب عن البراء بن عازب" قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وهو قول سفیان و اهل الکوفة۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث خود امام ترمذی کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذی کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈ و سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: "باب من لم یرفع ید یہ الا فی اوّل مرّة" اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی "الا اصلی بکم" والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی المسائل الخلافية بین الحجازیین والعراقیین بافراد الباب لكل منهم" حکاہ الشیخ البوری فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

لہج ۲ س ۸۳) حضرت مولانا بنوری نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذی کی عادت یہ ہو کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد "وفی الباب عن فلان وفلان" فرما کر اس باب کے متعلق دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صنیع یہ ہو کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی "وفی الباب" کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب "فع الیدین عند الکرکوع" کے تحت امام ترمذی نے دو مرتبہ "وفی الباب" ذکر کیا، ایک حضرت ابن عمرؓ کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور "وفی الباب" کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعودؓ کی ترک رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ترک رفع سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر "باب فع الیدین عند الکرکوع" ختم ہو گیا، اور پہلا "وفی الباب" اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا باب "باب لم یرفع ید یہ الا فی اوّل مرّة" تھا، جس کے لئے "وفی الباب عن البراء بن عازب" فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجادو اللہ عن ذنبہ الجلی والحقی،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،
 (۲) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہی
 اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو عاصم بن کلیب مسلم کے رداۃ میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
 لہذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ
 میں یہ حدیث حماد عن ابراہیم عن الاسود کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہی،
 (۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں
 سفیان اور ان سے روایت کرنے میں دکیع متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور دکیع جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے
 لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
 نہ دکیع، نیز سفیان سے روایت کرنے میں دکیع کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
 اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائی میں عبداللہ بن المبارک اور
 اور ابوداؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ وغیرہ نے دکیع کی متابعت کی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
 اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
 سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
 کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفسِ معاصرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
 ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعی سے
 روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع مشبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جزر رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
 معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عاصم بن
 کلیب

۱۵ جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلوۃ، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (اسی الرفع للرفع) ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الرفع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوری نقل کرتے ہیں (کمانی روایۃ النسائی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مفسر نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، ”وإلا للعجب سفیان اذا روى لهم الجهر بآمين كان احفظ الناس ثم اذا روى ترك الرفع صاد النسائی الناس؟“

⑤ آخر میں ابو بکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہوا ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ ”افقه الصحابة“ اور ”جبر الامم“ ہیں، اور ساہل سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہوا کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت | حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود“

۱۵ لفظ ”لابی“ (ادرج اص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع واخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱۱)

باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا؟ وايضا اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳۱)

تحت باب من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛
 ۱۔ ایک یہ کہ امام ابو داؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد
 هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن
 میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں،
 امام ابو داؤد نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے،
 جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف
 شریک کا تفرد ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم وحالد وابن
 ادريس عن يزيد ولم يذكروا "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں متفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے
 متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحب نے "نیل الفرقین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ
 مار دینی نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسماعیل بن یونس نے
 بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور معجم طبرانی اوسط میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت
 کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان
 کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳۔ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ "یزید بن ابی زیاد جب تک
 مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت برابر بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر
 روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا
 امام بیہقی نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة
 لقنوه فتلقن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے
 پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤد نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حد ثنا
 عبد الله بن محمد الزهري ناسفیان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقل"

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”ثم لا يعود“ میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البر بھاری اور ابراہیم الریادی کے واسطے سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، بر بھاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چندان قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں رہے لہذا اہل کوفہ کی تلقین سے روایت کو بدلنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات سلمہ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت سلمہ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس تین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سلمہ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد ”ثم لا يعود“ (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہے کہ یہ روایت دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں ”لا یعود“ کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، ”ولیس ذلك اضطراباً ولا تلقناً وإنما هو اختصار مرة وتفصیل اخرى“

حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً اور

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

ابن ابی شیبہ نے موقوفاً روایت کیا ہے، ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی سبعة مواطن افتتاح الصلوة، واستقبال البيت والصفاء والمروة والموقفین عند الحجر“ (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے ”نیل الشریقین“ میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محدثین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محدثین کا یہ مقولہ استقراری ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱ (رج ۱ ص ۱۱۰، طبع مطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر رفع الیدین عند الافتتاح والركوع والرفع منه واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۲ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلوة ۱۲

۳ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲

۴ وفي رواية لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن حين لفتح الصلوة وحين يدخل المسجد الحرام الخ رواه الطبرانی في الكبير (كذا في مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وكذا في رواية مصنف بن ابی شیبہ ۱۲ مرتب عفی عنه

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زلیعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۰) و ما بعدہا میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہے کہ حجم کا مقصد ہم سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس استقرار کی بنا پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اُس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفعاً و دفعاً مضطرب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائیؒ کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروى ساقطاً ولا عن ساقطٍ“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجرؒ نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدیۃ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یمین فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لینظر فی اسنادہ“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بنا پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی ادا کم رافعی ایدیکم کا تھا اذ ناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ

۱۔ اخرجه للبیہقی فی الخلافات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۰۲) و فی نسخۃ المطبع العلوی ص ۲۱۰ ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالاسکون فی الصلوۃ والہنی عن الاشارة بالید رفعہا عند السلام ۱۲

نے تلخیص الجہیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: ”من احتج بحديث جابر بن سمرة على منع الرفع عند الركوع فليس له حظ من العلم“ اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلم ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، ”عن عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرة قال كنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله وارشاه بیده الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علام تؤمون بايديكم كانها اذناب خيل شمس انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذاه ثم يسلم على اخيه من على يمينه وشماله“ اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرة کی حدیث کو رفع الیدین عند الركوع کی ممانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ زلیعیؒ نے ”نصب الراية“ میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح نہیں ہے ان میں ”امكنوا في الصلوة“ کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوة کا عمل ہے، اس کو ”فی الصلوة“ نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے، بعد سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے، ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

محول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثار صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: "قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود" طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: "ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد" اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: "عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يديه في شيء من الصلوة الا في الافتتاح" نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: "حدثنا ابن ابي داود وقال ثنا احمد بن يوسف قال ثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلوة،"

۱۔ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحيمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر مصنف ابن ابي شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، امام طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "فان علياً لم يكن يري النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يترك ثم يرفع بعده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع فحدث علياً اذا صح ففیه اكثر الحجة لقول من لا يري الرفع ۱۲ مرتب عافاه الله ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع الخ وانظر المصنف لابن ابي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع اليدين رقم الحديث ۲۵۲۳ و ۲۵۳۲، ۱۲ مرتب عفی عنه

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن ابي شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في اول مرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو جریج بن عیاش آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جریج بن عیاش بخاری کے رداۃ میں سے ہیں اور آخر عمر میں بیشک مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونس میں جنہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہد حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترک رفع نفل کرتے ہیں لیکن طاؤسؓ نے مجاہد کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل دفع الیدین عند الکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہو گا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہو گا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ عجیب نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہاء صحابہ جو بلاشبہ ائمہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر غامل رہے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعین کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھ رہے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۹) باب تکبیر الافتتاح و رفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عنہ

ثم قال النیسوی الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدهم مختلفون فی هذا الباب واما الخلفاء الاربعة فلم یثبت عنہم رفع الایدی فی غیر تکبیرة الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔

وراجع للتفصیل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب تراث رفع الیدین فی غیر الافتتاح - ۱۲ مرتب عنہ

عليه وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذار كع و
واذا رفع رأسه من السكوع“ (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث
صحیح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے
لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات
اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت
چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔ — پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ
میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے ”المکذونۃ الکبریٰ“ میں حضرت
ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلائیات
میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۱۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا
رکع واذار کع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین
حذو المنکبین مع تکبیرۃ الاحرام والکوع وفي الرفع من الکوۃ الخ ، والنسائی فی
سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للکوع حذو المنکبین ، والبوداؤد
فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع
الیدین اذا رکع واذار کع رأسہ من الکوۃ ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ص ۶۶)
باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتب
تجاوزا لله عن ذنبه الجلی والخفی ۱۲

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود والرفع
من الکوۃ هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ کَانَ اِذَا فْتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یَدَیْہِ حَذَّ وَنَکَبَیْہِ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہُ مِنَ الرُّکُوعِ رَفَعَهَا کَذٰلِکَ اِلَیْضًا اَنَّمْ“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمیہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح ستہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمیہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الرکعتین“ یعنی قعدہ اولی سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے یہ

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون النخاعی اذ ثنا مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا فتم الصلوۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب السایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العلوی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“ مرتب عفی عنہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۱۰۸، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قلم من التکعتین ۵۔ کما حکاہ البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۴) ۱۲

۶۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التکبیر للركوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً، (قال الھیثمی) واہ الطبرانی فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ معجم النواہد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع (۳) رفع من الركوع (۴) واذ اقام من الركعتین (۵) وحین یموی ساجداً۔
۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجدين“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی آگئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود، فمازالت تلك صلواته حتى لقي الله تعالى“ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ کما نقله الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) حذانی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۴۷) ۲۔ ذکرها التيموي في آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدلل به على أن رفع اليدين في الركوع واجب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ما دام حيًّا، نقلًا عن السنن الكبرى للبيهقي وقال: رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۱۲۔ مرتب عن

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا۔ اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت تلك صلوٰتہ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبد الرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں، اور ہو سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں لے اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے۔ اس اثر پر ابو بکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالکؒ بن الحویرث، حضرت ابو حمید ساعدیؒ اور حضرت وائل بن حجرؒ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابل ذکر ہیں لیکن ہمیں ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح | ① ترک رفع یدین کی روایات اوفق القرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقُومُوا

بِذِهِ قَائِمِينَ“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مر عن مجاہد باحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا، وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ انظر صحيح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ۱۲ مرتب عفی عنه۔

۳۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ۱۲ مرتب عفی عنه۔

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع اليدين ۱۲ م

حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافضیوں اور تارکین دونوں موجود تھے۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بینا فی ماسبق۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ”قال خراج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اداكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة“ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ان مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحنافین میں فقیہ ائمت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بالکم (و فی روایۃ ما بالکم یا اهل العراق!) لا ترفعون ایدیکم فی الصلوۃ عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحب نے جواب دیا ”لأنجل انه لم یصح عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیء (أی لم یصح سالماً عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا کیف لا یصح؟ وقد حدثنی الزہری عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ”أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلوۃ وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلوۃ ولا يعود لشيء من ذلك“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا ”حدثنا عن الزہری عن سالم عن أبيه و تقول حدثني حماد عن ابراهيم؟ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا غشائہ یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”كان حماد افقه من الزہری وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وان كانت لابن عمر صحبة و له فضل وعبد الله هو عبد الله“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام شری اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أبا حنيفة رجع روايته بفقه

لہ ذکرہا الامام الشری فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۴) وابن الصمام فی الفتح (ای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والبخاری فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المکی فی ”المناقب“ من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینہ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۹۹) مرتب عنہ

الترجیح بفقہ التواۃ لا یعلو الاسناد وهو المذہب المنصور عندنا لات
الترجیح بفقہ التواۃ لا یعلو الاسناد؛

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے ”حلیۃ الاولیاء“ میں قابوس بن ابوظبیاں سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا ”لائی شیء کنت تأتی علقمہ وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیاں نے جواب میں فرمایا ”رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمہ ویستفتونہ“ اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”وَرَبَّ حَامِل فَقَهٍ اِلٰی مَنْ هُوَ
افْقَه مِنْهُ“ سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر ”الترجیح بفقہ التواۃ لا یعلو الاسناد“ یہ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال لنا وکیع أئ التواۃ
أحب إلک“ الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“ او ”سفیان عن منصور عن

۱۔ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”فرب حامل فقه غیر فقیہ ورب
حامل فقه إلی من هو افقه منه“ فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۵)
الفصل الثانی من کتاب العلم (۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۲۔ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۳-۱۳

۳۔ وذكر المحافظ فی تہذیب التہذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظه قال قابوس بن
الجبلیان عن ابيه: ”أدرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمہ ویستفتونہ“ ۱۲

ابن اہیثم عن علقمة عن عبد اللہ: "علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل" تو کعب نے فرمایا "یا سبحان اللہ! الاعمش شیخ و ابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ و منصور فقیہ و ابن اہیثم و علقمة فقیہ، و حدیث یتداوہ الفقہاء خیر من حدیث یتداوہ الشیوخ" اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں رائج ہے، و ہذا الاخر ما اردنا ایضاً فی ہذا البعث واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

"وذلك ادناه" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو "ادنی" قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب۔

"وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل الحمد" حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دُعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۷) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوۃ اللیل، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فأتتم البقرة فقلت یکم عند المائة..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "إذا مرّ بآية نبيها تسبیح سبع و اذا مرّ بسؤال سأل و اذا مرّ بتعوذ تعوذ الحمد مرتباً عنی عنه۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نہی عن لبس القسی "قسی" "قس" کی طرف منسوب ہے، وہی قریۃ من قرای مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قسنا" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلی الاحتمالین ہو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبغ بالعصر، والعصر نبات معروف بالحجاز تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لا تجزئ صلوة لا يقيم الرجل فيها يعني صلته في الركوع والسجود "اقامة الصلوة تعديل وطمأنينة سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جاتے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعديل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجزئ" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خلد بن رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعديل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل۔

۱۔ أخرجه البخاري بر واية أبي هريرة في كتاب الاذان تحت باب امر النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يتم ركوعه بالاعادة (ج ۱ ص ۱۰۹) وفي كتاب الاستيذان تحت باب من رد فقال عليك السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفي كتاب الايمان والندوة تحت باب اذا خنت ناسيا في الايمان (ج ۲ ص ۹۸۶) وأخرجه احمد في مسند بر واية رفاعه بن رافع كما نقل النيهوي في آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنينة في الركوع، وأخرجه الترمذي بر واية أبي هريرة ورفاعة بن رافع في باب ما جاء في وصف الصلوة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشيد اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فرضیہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ ہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت خلد بن رافعؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں حضرت رفاعہ بن رافعؓ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فارجع فصلًا فانك لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتک وان انتقصت منه شیئًا انتقصت من صلوٰتک“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذی ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وکان هذا اهلون عليهم من الاولى ان الله من انتقص من ذلك شیئًا انتقص من صلوٰتہ ولم تنهت عن کلھا“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشیخ البغوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ (قال شیخ مشائخنا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمہ اللہ : ان الشافعی ومن وافقه قد فهموا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”صل فانك لم تصل“ ما فهمه الصحابة قبل بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نفی القحۃ والوجیفۃ رحمہ اللہ فہم منه ما فہوا بعد بیانہ صلی اللہ علیہ وسلم من نفی الکمال والتام ، فاخترایہما شئت الآن ۱۰۔ تب غفی عنہ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے ”مسائل الأركان“ میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقوص عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف بنیادی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّكْعُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ، امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسبیح کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“ حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر، اُمی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت افراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمہ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الرکتین قبل الیدین“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حدیث باتیں اسی صورت کا بیان ہے۔
یضع رکتیہ قبل ید یدہ ”اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یعمد احدکم فی برك فی صلوٰتہ بکامل الجمل“ اس میں ”یعمد“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا پسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبد اللہ بن الحسن کا سماع ابو الزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبد اللہ بن سعید المقبریؒ، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفه وجبته الارض اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رکتین، قدسین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر توافق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت سُخْرِیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجنبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجنبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ ”سجود“ کے معنی ”وضع الوجہ علی الارض بما لاسمخۃ فیہ“ کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بہ میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجنبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفیت وضع الیدین فی السجود :

وضع یدیه حد و منکبہ۔ اس بارے میں بعض روایات میں ”وضع یدیه حد اذنیہ بعض میں کانت ید اذنیہ“ بعض میں ”سجدتین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ماجاء فی السجود علی سبعة اعضاء۔ ۱۲

۲۔ دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حد اذ المنکبین والیہ ذهب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ اخر وضع الیدین حد اذ الاذنین وهو مذہب احمد کما فی المغنی (ھکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

۳۔ عند اسماعیل فی مسندہ (کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون۔ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع ید الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعہما فی السجود علی الارض حد و منکبہ۔ م

کفّیہ " اور بعض میں " اذ اسجد وضع وجهہ بین کفّیہ " آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محل پر فٹ ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْأَقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقَعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ " اقعار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کر لے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنی کے لحاظ سے اقعار باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعار کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعار بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصة فی الاقعاء) میں طاووسؒ کی روایت سے ہے " قلنا لابن عباسؓ فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنة فقلنا انا لنراه جفاء بالرجل؟ قال بل ہی سنة نبیکم، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں " رأیت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدة تین فی الصلوة فذکرت له فقال انما فعلته منذ اشتهکیت " اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینیغی ان یکون ۱۲

۲ " لا تقع " بضم التاء وسکون القاف صیغة النهی من افعال ۱۲ مرتب

۳ (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوة وانظر مؤطا للإمام مالک بتغییر فی اللفظ (ک) العمل

فی الجلوس فی الصلوة ۱۲ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اغور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ یر سے حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقرار کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْضُ لِي وَارْحَمْنِي وَلَجِبْرَتِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي ” شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثنائر اللہ پانی پتی نے ”مالا ید منہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے ”وَبِالْاِخْصَافِ فِي هَذَا الْعَصْرِ الَّذِي قَلَّمَا يَعْتَنِي فِيهِ بِالْاِطْمِئْنَانِ فِي الْمَجْلَسَةِ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مشقة السجود علیہم اذا انقضوا " یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیوں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے ۔
فقال استعینوا بالترکب " مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو ۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے " باب ما جاء في الاعتماد اذا قام من السجود " اور روایت میں " اذا انقضوا " کے الفاظ بھی نہیں ہیں ۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جاؤ یا کرو ۔ لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اور اسی کی روایت زیادہ راجح ہے ، اول تو اس لئے کہ صحیح روایات میں " اذا انقضوا " کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد ، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی " مشقة السجود " کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ كَيْفِ النَّهْضِ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً " اس باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے ۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے ۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں ۔

۱۰ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السخنة في ذلك (بعد بصفة السجود) لكن وقع في رواية ابی داؤد " اذا انقضوا " من " انفعال " لا " اذا انقضوا " من تفعل ۱۲ مرتب عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسۂ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔

امام احمد بھی صحیح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسیٰ فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلا بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا ”ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰتک کلّھا“ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، تعدّۃ اولیٰ اور تعدّۃ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتی تستوی قائمًا“ کے بجائے ”حتی تطمئن جالسًا“ کے الفاظ آئے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتی تستوی قائمًا“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور، باب اذا حنث ناسیا فی الایمان ۱۲

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان، باب من ردّ فقال علیک السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتی تطمئن جالسًا“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامة فی الاخير حتی تستوی قائمًا“ مرتب عفی عنہ۔

جہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وخالد بن الیاس ضعیف عند اہل الحدیث“۔

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنفؒ ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ”عن عبد الرحمن بن زید قال کان عبد اللہ ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”ان عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامہم“ نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے ”ادرت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما ہولم یجلس“ اور یہی مضمون مصنفؒ عبد الرزاقؒ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن الحویرث کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرث کی روایت باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا حالت عذر پر مجہول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبہن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنت صلوۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینہض علی صدور قدمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاق میں یہ اثر عبد الرحمن بن زبیرؓ کی روایت سے اس طرح مروی ہے ”عن عبد اللہ بن مسعود فی الصلوۃ فرأیتہ ینہض فی المجلس قال ینہض علی صدور قدمیہ فی الركعة الاولى والثالثة“ (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف ینہض من السجدة الآخرة من الركعة الاولى والثانية ۲۴ تب ۳ حوالہ بالا ۱۲

۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدة الثانية فی الركعة الاولى فلا تجلس ۳۵ (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف ینہض من السجدة الآخرة من الركعة الاولى والثانية ۳۵

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهَادَةِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حقیقہ و حنا بلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال : علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعدنا فی الركعتین ان نقول «التحيات لله والصلوات والطيبات الحمد»
امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحيات لله الناكيات
بِالله الطيبات الصلوات لله السلام عليك الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت صحیح مافی الباہو بحاضر بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرمو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلك نادر جداً ۔

۱ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنابر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الناكيات الحمد . مؤطاً امام مالك (ص ۷۲) ،
التشهد في الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنه

۲ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۳) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن أبي داود (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ص ۶۴) باب ما جاء في التشهد ۱۲ مرتب عفی عنه

۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ اہتمام پر دل ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

۴) امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعود یکرۃ ان یناد فیہ حرف او ینقص منہ حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۵) اس کا ثبوت صیغۂ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقولوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترحیح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات للہ والصلوات والطیبات ”خفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایتھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا الھم“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ الھم کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلیٰ کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ ”عَلَّمَنی رَسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم التَّشْهَدَ کَفِّی بَیْنَ کَفِّیْہِ کَمَا یَعْلَمُنِ السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ الھم“ ۱۳ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ۔ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَد۔ ۱۲ م

۵۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الاوَّل۔ ۱۲ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰-۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۸۔ حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کذا نقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲)

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گویا مُصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ“ روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وہو (ای ہذا) التشہد حیثا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم (بین ظہرا نینا فلما قبض قلنا السلام علی النبی“

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جو از مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشَهُّدِ

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ”افتراش“ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی بائیں کو لہے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

لہ اخرجہ ابن ابی شیبۃ بہذا الطريق ”حدّثنا ابو نعیم قال حدّثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہداً یقول حدّثنی عبد اللہ بن سنجع قال سمعت ابن مسعودؓ یقول ”علّمنی الہم“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التّشہد فی الصلوٰۃ کیف ہویم

کے بعد سلام ہو اس میں تو رک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تو رک افضل ہے۔

افضلیت تو رک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الساکعة التي تنقضي فيها صلوتہ اخر رجله اليسرى وقعد علی شقه متوسکا ثم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاریؒ میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی ان تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو محال عز پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تو رک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت اہل بن حجرؒ کی حدیث بابؒ فرماتے ہیں ”قدمت المدينة قلت لأنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفیان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل عجیب ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان ”لأنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اگر دونوں قدروں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جوابدہی مفید استدلال نہیں۔

۱ (ج ۱ ص ۶۴) باب ماجاء فی وصف الصلوة ۱۲ م

۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة المجلس فی الصلوة کیف ہو ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة المجلس فی التشهد - ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

”ورفع أصبعه التي تلى الألبهام يدعو بها“ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون اور اس کی سُنَّیَّت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیدانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حدیث شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہو سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے ”موطأ“ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد: وبصنع رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ وهو قول أبي حنيفة“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیدانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود درسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد الله بن النبیور و نمیر الخزازی و ابی ہریرۃ و ابی حمید و وائل بن حجاج“، علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزازی، حضرت عبد الرحمن بن ابی نری، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے پہنچ ”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ص ۱۰۳ الی ص ۱۰۵) ۲۔

۳۔ (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العیث بالحصی فی الصلوۃ وما یکمل من تسویۃ ۱۲ مرتب

۴۔ وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱): (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

در اصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سنیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہستیوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قُلَّتین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”و الخلاصة الکیدانیة“ رسالة صغيرة في مسائل صفة الصلوة بين ما فيها من انواع المشروعات والمحظورات الثمانية اى الفرض والواجب والسنة والمستحب والحرام والمكروه تحريماً وتنزيهاً والمباح، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها الميرزا محمد باقر فخرى من جملة ما اسمه ۱۲ مرتبة تجاوز الله عن ذنوبه الكبيرة والصغيرة به (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) له فضاء في رواية ابن عمر عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد) قبض اصابعه كلها وأشار باصبعه التي تلى الابهام “ وفي رواية وائل بن حجر عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والابهام منها “ ثم قبض اثنتين من اصابعه وخلق حلقة ثم رفع اصبعه فرأيت يحرکها يدعوبها “ وفي رواية ابن الزبير عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد “ كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحرکها “ وفي رواية ثمير عند ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً اصبعه السبابة قلنا هاشيئاً راي أمالها قليلاً وفي رواية عبيد الله بن الزبير عن مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) باب صفة المجلس وكيفية وضع اليدين على الفخذين “ وأشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى “ وعند ابي مسلم في رواية ابن عمر “ وعقد ثلاثاً وخمسين وأشار بالسبابة “ وفي رواية ابى هريرة عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب النهي عن الاشارة باصبعين وبأى اصبع يشير ان رجلاً كان يدعور اى يتشهد باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ائد ائد “ وهكذا ۱۲ العبد المذنب ارشيد اشرف جعله الله خادماً لعلم الحديث وموفقاً له۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی ”لات المحق أن المحق ليس معه في هذه المسئلة“ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنیاد پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کیا جائے فیرفعها عند النفي (ای لا إله) ویضعها عند الاثبات (ای الا الله)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

”انہ کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ“ اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دوسلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

۱۔ قالہ شمس الائمۃ الحلوانی، حکاہ ابن الہمام فی الفتم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنفي والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۵۱) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن شیئاً“

جہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فصلی العشاء الآخرة ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضر احدکم امر بنحشی فوته فلیصل هذا الصلوۃ“ اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جاسکتی ہے جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بنا پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

”حذف السلام سنة“ حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ ”رحمة اللہ“

کی ”۴“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
 دوسرے یہ کہ اس کے حروف مدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں بیک وقت درست ہیں
 اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مستحسن ہے،
 اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰؒ فی
 الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
 حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و
 اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء رجل كالبدوی“ یہ خلا بن رافعؓ تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافع ان
 کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدرتین میں سے ہیں، اور ”کالبدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
 پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فاخف صلوٰۃ“ غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل
 ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یتم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
 پر دال ہیں۔

فارجع“ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
 ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
 تحریمہ کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ تولیشتیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
 فصل فانک لم تفعل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
 غلط معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
 گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

عالم بالصلوة ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت خلافت سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطار کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیق خطا کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فائدہ لم تصل " اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ "باب ماجاء فیمن لا یقیم صلبہ فی الركوع والسجود" میں گزر چکا ہے۔ ثم تشهد فاقم ایضاً " عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فإن کان معك قرآن فاقراء " حضرت ابو ہریرہؓ کی اگلی روایت میں "ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن" کے الفاظ آتے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحتہ موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلافت کو تنبیہ

لہ چنانچہ سند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الركوع والسجود ۱۲ مرتب عنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی ”اقول ما تيسر محدث من
 القرآن“ وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورہ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورہ فاتحہ کی علم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والا فاحمد الله وكبره وهله ”یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔
 وافعل ذلك في صلوته كلها“ (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعیؒ نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”اقول فی
 الأولیین وسیع فی الآخریین“ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وهو فی عشرة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم (فی الروایۃ الثالثة) ،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ جملہ کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے مسئلہ کے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجليه ”فتح (بالخاء المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔
 حتیٰ اذا قام من سجدتين كبر ورفع يديه ”سجدتین سے مراد رکعتیں ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفیع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفیع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح ”امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعریؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْرِ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں تسرۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تفسیراً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوالت مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

۱۔ شرح معانی الآثار، طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجلووس فی الصلوۃ کیف ہو ۱۲

۲۔ وأخرجه البخاری (فی صحیحہ) (ج ۱ ص ۱۱۳) باب مسنة الجلووس فی التشہد، من طریق محمد بن عمرو بن حلوان عن محمد بن عمرو بن عطاء وليس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر وليس فی متنہ ذکر آبی قتادہ ولا ذکر عشرة من الصحابة ولا ذکر رفع اليدين عند الركوع ولعبدة ولعبد الركتين وفيه وصف بالقول فقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۹) بتغير يسير ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (۱) الباب المذكور

(۲) فی القراۃ فی الظہر والعصر

(۳) فی القراۃ فی المغرب

(۴) فی القراۃ فی صلوۃ العشاء — ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورہ طہ سورہ مرسلات اور سورہ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورہ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



۱۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۳) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ

(ج ۱ ص ۳۵۸۔ ما یقرأ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراۃ فی المغرب ۱۲

۴۔ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القراۃ فی المغرب بحم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی

القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارار رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے ”جزء القراءة خلف الامام“ کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب القراءة“ تحریر فرمائی ، اس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی ”کتاب القراءة“ میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحمید لکھنویؒ نے ”امام الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور اس کا حاشیہ ”غیث الغمام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے ”الدلیل المحکم فی ترک القراءة للمؤتم“ او

”توثیق الکلام فی ترک القراءة خلف الامام“ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ حضرت مولانا احمد علی صاحب سہانپوری نے ”الدلیل

القوی علی تراث القراءة للمفتدی؛ شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءۃ خلف الامام" اور علامہ ظہیر حسن نیوی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلۃ اُم الکتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمة الخطاب فی مسئلۃ فاتحۃ الکتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام" تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے "احسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سترہ

دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سترہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کا میلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام جہری اور ستری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرأت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرأت فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور ستری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قرأت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرأت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوب قرأت کے قائل نہیں ہیں۔

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”ونحن نقول كل صلاة صليت خلف الامام والامام يقرأ قراءة لا يسمع فيها قرا فيها“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایة والنهاية“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضر“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے منقول ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوات جہریہ میں وجوب قرأت کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں، نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترک قرأت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور سب سے نمازوں میں بھی غالباً صرف استحباب قرأت ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۱۲ فقال: ثم انتقل (إلى الامام الشافعي - مرتباً) منها (إلى من بغداد)، فاقام بها إلى ان مات في هذه السنة (سنة ۲۰۴) وصنف بها كتاب الأم وهو من كتبه الجديدة لأنها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام الحرمين (هو عبد الملك البوالمعالی الجوينی الشافعی شیخ الامام الغزالیؒ، لقب بامام الحرمين لأجل تدريسہ زمناً طويلاً في الحرمين الشريفين - مرتباً) وغيره أنه من القديم وهذا بعيد وعجيب من مثله (البدایة والنهاية ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغير لیسیر - ۱۲ مرتب عفی عنه
 ۳۔ کما فی ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۴۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنه

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے۔ ”قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فتقلت علیہ القراءة فلما انصرف قال الی اراکم تقرءون وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای وانہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها“ یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاواہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے :

۱ صحیحین کی مرفوع روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: «لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب» (لفظہ للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طحاویؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے ”قال: صلیت صلوة والی جنبی عبادہ بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: یا ابا الولید! ألم أسمعک تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انه لا صلوة الا بها“

۳ (ج ۳ ص ۸۸) طبع دار الکتب الحدیثہ بمصر ۱۱

۴ فاخر جہا البخاری فی باب ”وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات کما فی المحض والسفر وما یجہر فیہا وما ینجس“ من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۴) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراۃ الفاتحہ فی کل رکعة وانہ اذا لم یحسن الفاتحہ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر له غیرہا“ من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عفی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراۃ خلف الامام ۱۲

۶ کما فی الجوهر (معارف السنن - ج ۳ ص ۳۰۰) ۱۳

۷ (ج ۲ ص ۶۲) و (ج ۲ ص ۲۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۲ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ (فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فرقی ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

یاد دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی تصریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے ”الاصولۃ لمن لم یقرأ“ والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرارت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرارت خلف الامام پر کاربند تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت محمود بن الربیعؓ حضرت عبادہؓ کو قرارت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الربیع نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرارت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر تصریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبد البرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بناء پر معطل اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱۔ _____ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو غلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیع کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرارت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا ”وهذا أصح“

۲۔۔۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجوہ درج ذیل ہیں :

(۱) بعض طرق کی سند یہ ہے ”مکحول عن عبادة الصامت“ القطاع کے ساتھ ”فان مکحول کذب لیسع من عبادة بالاتفاق“

(۲) بعض میں ”عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“ کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔

(۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن عبادة بن الصامت“ کما عند ابی داؤد۔

(۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“

(۵) بعض میں اس طرح ہے ”مکحول عن محمود عن ابی نعیم انه سمع عبادة بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲
 ۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة
 وخلف الامام ۱۲ سیفی ۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من قرأ القراءة فی صلوة ۱۲
 ۴۔ کما هو فی الاصابة فی ترجمة محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف
 السنن ج ۳ ص ۲۰۳) مرقب عفی عنه ۵۔ کما عند الدارقطنی فی سنته (ج ۱ ص ۳۱۹)
 باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجا بن حیوہ کے واسطے سے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں جکاہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اسے محمود بن الربیع سے موقوفاً علی عبادہ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر الولعیم۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہ کا ہے یا عبد اللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد هذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۳۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے فلیراجع۔

۴۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا عنعنہ ہے۔

۵۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے تفرداً اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبی جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و عمل کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”میزان الاعتدال“ میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے۔

۱۔ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادہ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) ۲۔ فقد ذکر الشیخ البیہقی ثلاثہ عشر لفظاً فی حدیث عبادہ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المقتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بام القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بھا“ کا جملہ بھی آ رہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المقتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا صرف پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرأت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کیسا سیائی تفصیلہ فی ادلة الخفية۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرأت سے مراد عام ہو خواہ قرأت حقیقیہ ہو ”کقراءة الامام والمنفرد“ یا قرأت حکمیہ ”کقراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقرأ له الامام له قراءة“ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سیائی۔

۱۔ والفرق بينهما ان العلة ما كان مدار الحكم في تلك المسألة خاصة والشأ ما لا يكون مدار فيه وانما يلائمه فيذكر لاجل ملائمته ومناسبتة وله نظائر في الحديث (كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنه

۲۔ وانظر للتفصيل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶) ص ۲۱۵) مرتب عفی عنه

۳۔ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی

أمر الكتاب ” میں کی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”فصاعداً“ کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے ”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ الكتاب کا ہے۔ فہا ہو جواب کد فی ضم السورة فہو جوابنا فی الفاتحة۔ بلکہ حنفیہ کا مسلک تو صاف ہے ار ران کو جواب دہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے یعنی نہ ضم سورت کرے نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدم صلوة کا حکم قرارت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔ ”فصاعداً“ کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے ”جزاء القراءة“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہذا یہ زیادتی قابل اعتبار نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو ”اثبت الناس فی الزہری“ قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہذا ان کا تفرد قابل قبول ہے۔ ”لأن زيادة الثقة مقبولة“

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی میں معمر متفرد بھی نہیں اور یہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں ثابت

۱۔ کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) ”باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانہ اذا لم یحس الفاتحة ولا امکنہ تعلمہا قراءاً ما یتسّر له غیرہا“ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۷۵) کتاب الافتتاح ”باب ایجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة“ فی کلہما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ اس سے متعلقہ کچھ بحث ”درس ترمذی“ (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء انہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کے تحت گذر چکی ہے فلیطالع ۱۳ سیفی عفی عنہ

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؓ، امام اوزاعیؓ، شعب بن ابی حمزہؓ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؓ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرأت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے ”الکتاب“ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ما قبلہ و تنخیر ما بعدہ کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے ”بعثہ بدرہم فصاعداً“ تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرأت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مستحب ہوگی۔

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ ”فصاعداً“ کی تحقیق کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فصاعداً“ محاورہ

۱۔ کما فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ ۱۲

۲۔ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام

فی ترک القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عنہ

۳۔ سوالہ بالا

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (باحالۃ جزء القراءۃ خلف الامام) واحسن

الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالۃ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱) وفصل الخطاب ص ۱۲ مرتب عنہ

۵۔ نیز ”فصاعداً“ کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸)

باحالۃ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲ سیفی عنہ (حاشیہ ۶ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال ”فصاعدًا“ کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فصاعدًا“ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک ”ایجاب ماقبلہ و تخیر مابعد“ کے بھی آتے ہیں، جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ ”ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ“ کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”مشیت میلین فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشی میں داخل ہے، اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الآحاد علی الآحاد) کے بھی آتے ہیں جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس شخص کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل “قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعدًا“

لہذا صرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ ”فصاعدًا“ ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب ”فصاعدًا“ میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا“ کو ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ پر نہیں بلکہ ”مشیت میلین فصاعدًا“ پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ ”فصاعدًا“ ”ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ“ کے لئے ہو گا نہ کہ ایجاب اور تخیر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا ”فصاعدًا“ ”یہاں“ ”ادخال مابعد“ فی حکم ماقبلہ ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”فصاعدًا“ ترکیب کے اعتبار سے ”فاتحة الكتاب“ سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۵ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷ الی ص ۲۳۸) تحت عنوان ”کلمۃ فی تحقیق قولہ ”فصاعدًا“ علی قواعد العربیۃ“ سیفی عفی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً إلى سورة
 غیرها“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری
 طرف یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا
 قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا
 جب ”فصاعداً“ فاتحۃ الكتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لم یقرأ“ کی نفی داخل
 ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی،
 صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے جس کا تقایہ
 ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورۃ کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورۃ
 دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔
 حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بدرہم
 فصاعداً“ میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعدہ کے
 لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہو گا اور ”درہم“ کے لئے قید بنے گا۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے
 کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر
 دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بدرہم فصاعداً“
 میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں،
 اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اصل معنی سے
 عدول کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار رہے گا، بلکہ اس اصلی معنی
 کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر ”فصاعداً“ کے بجائے ”وما تیسر“

۱۔ کمافی روایۃ ابی سعید قال أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تیسر عند
 ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ۔ وعند البیہقی فی
 سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۲۰) باب الاقتصار علی قراءۃ بعض السورۃ، قال أمرنا رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ بفاتحة الكتاب وما تیسر ۱۲ مرتباً اللہ

اور ”فما زاد“ جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو ”ادخال ما بعدہ فی حکم ما قبلہ“ کے معنی کے لئے متعین ہیں۔

بہرہاں ”فما عدا“ یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قرارت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو جو ابکم فی وجوب السورة فهو جو ابنا فی الفاء۔
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث | شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال

لہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ۔ و عند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ

۱۱۔ نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وأیتین معها، علامہ سلیمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت ہونی الصحیح خلا قولہ ”وأیتین معها“ وفيہ الحسن بن یحییٰ الحشنی ضعفہ النسائی والدارقطنی وثقہ وحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ۔ نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ”حسن الکلام“ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و اشاعت مدرسۃ العلوم گوجرانوالہ (۱۲) رشید اشرف سیفی وثقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانه اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما یتيسر له غیرہا۔ ولفظہ ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوۃ لم یقل فیہا بأم القرآن فیہی خداج ثلاثا غیر تمام، فقيل لأبي ہریرۃ انا نكون وراء الامام فقال اقرأ بها فی نفسك فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوۃ بینی وبين عبدی لصفین الحمد“ مرتب غفرلہ

۱۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهر بالقراءۃ ۱۲

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون احيانا وراعا لای ما قال اقرأ بھا فی نفسک (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منفرد کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اقرأ بھا فی نفسک" سو اول تو یہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث
مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقرأ بھا فی نفسک" کے معنی
ہوتے "اقرأ بھا حال کونک منفرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسہ ذکرک فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرک فی
فی ملاء خیر منہم" اس میں "فی نفسہ" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

اشوافع کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
ابو قلابہ کی روایت

صمیم البخاری (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمُحَمَّدٌ رَّكْمُ اللَّهِ نَفْسُهُ" وهذه الروایۃ ایضاً روایۃ ابی ہریرۃ وأخرجہا مسلم فی صحیحہ (ج ۳ ص ۳۷۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلى اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ، من کتاب الذکر والدعاء
والتوبۃ والاستغفار ۱۲ ستیفی جعلہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۱۲

لہ أخرجه ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷۲) تحت باب من رخص فی القراءة خلف الامام، عن
ہشیم قال اخبرنا خالد عن ابی قلابۃ مرسلأ وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۷) تحت
باب القراءة خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۶۶ عن الثوری عن خالد الحداء عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمکم تقرعون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انالنفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحۃ الكتاب ۱۲ رشید اشرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلمين فليقرأ أحدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرائت خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرائت فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور سترے نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرائت فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰۃ سرّیہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدل اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت افراد یا حالت امامت پر محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل و اجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں ہے ۔

۱۔ قال العلامة العثماني في اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَهُ “ قلت هذا (ای حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاستناد والمتمن ائم ۳ مرتب عفی عنه

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجهر فیہ فیما یسرفیہ ۳ مرتب

۳۔ فان انت تحب التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ من ص ۲۲ إلى ص ۱۲۴) باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ “ ۳ سیفی عفی عنه

دلائل احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورہ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض

یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب

یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی اپنی تفسیروں

میں اور امام بیہقی نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہد سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہ قرارت خلف الامام کیا کرتے تھے ۲۱ پر یہ آیت

لہ الجنۃ التاسع سورة الاحراف رقم الآية ۲۰۴

لہ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد اللہ محمد بن

عبد اللہ المحافظ رحمۃ اللہ انا عبد الرحمن بن الحسن القاضي نا ابراہیم بن الحسين نا آدم بن

ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیم عن مجاہد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یقرأ فی الصلوة فسمع قراءة فتی من الانصار فنزل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“

نیز کتاب القراءۃ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد اللہ المحافظ اخبونا

ابو علی الحسین ابن علی المحافظ حد ثنا ابو یعلی حد ثنا المقدمی حد ثنا عبد الوہاب

عن المهاجر عن ابی العالیۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قرأ فقیا

اصحابہ فنزلت ” فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ فسکت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقی نے دونوں روایات کو منقطع قرار

دیکر ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفدر دامت فیوضہم نے

”حسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال

قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہو لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالتفسیر“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حافظ ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل محبت ہیں۔
اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے یسیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے ”قَالَ صَلَّی

ابن مسعودؓ سمعنا سأل القراءون مع الامام ، فلما انصرف قال اما ان لكم ان تفقهوا اما ان لكم ان تعقلوا ، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا كَمَا مَرَّكُمْ اللَّهُ“ — اخرجه الطبري۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ سہابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت مکی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرأت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام تر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرأت کے کہ وہ تمام تر قرآن ہے ، لہذا نماز آیت کا مدلول مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تضمنی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے

۱۔ اعلیٰ السنن (جلد ۲۳ طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا
والنهي عن القراءة خلف الامام الخ ۱۲ ۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ ص ۵۸ رقم الآية ۲۰۴) ۱۲
۳۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة ”كتاب
القراءة خلف الامام للبيهقي ص ۹ رقم ۲۳۳ و ۲۳۴ طبع ادارة احياء السنة ، گوجرانوالہ) باب ذكر
احتجابه من رأي وجوب القراءة خلف الامام الخ ۱۲ مرتباً على عنه

» الفوز الکبیر « میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ "نزلت فی کذا" یا "نزلت الآیة فی کذا" ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ "یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے" بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرے یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلاماً) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ خیرہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سترہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سترہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

۱۔ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنہ۔

مسک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات ستر یہ ہیں بھی ترک قرارت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا ، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات ستر یہ کے لئے ۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ خَطَبَنَا فَبَيَّنَ لَنَا سُنَّتَنَا وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا فَقَالَ إِذَا صَلَّيْتُمْ قَائِمُوا صُفُوفَكُمْ ثُمَّ لِيُؤْتِكُمْ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا " وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا " وَإِذَا قَالَ " غَيْرِ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ " فَقُولُوا أَمِينَ الْهَمْ " نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی " وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا " کے الفاظ آئے ہیں ، مکمل روایت اس طرح ہے " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدُهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ " ان دونوں حدیثوں میں امام کی قرارت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قرارت فاتحہ اور قرارت سورۃ دونوں کے لئے عام ہے ، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورۃ کی قرارت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اُسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف " إِذَا قَرَأَ " ارشاد فرمایا جس کا صریح جب امام قرارت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التشهد في الصلوة ، وسنداً لهكذا "حدثنا اسحاق بن ابراهيم (الطشهور) باسحاق بن راهويه ۱۲ متب) قال اخبرنا جابر بن سليمان التيمي عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله الرقاشي قال صليت مع ابي موسى الاشعري ۱۲ مرتبة فوجدته ۲ نسائي (ج ۱ ص ۱۳۶) تاديل قوله عز وجل "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَلِمْ يَدَكَ“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت میں سلیمان بنی قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پوری تصحیح مسلمؒ نے، واحد مقام ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تصحیح کا املاء کرتے ہوئے اشعرؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی ہنضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”تَرَبَّيْتُ أَحْفَظُ مِنْ سُلَيْمَانَ“ جہاں ہم حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

۱۔ أخرجه الترمذی، باب معراج، ۲۱۳۲، تحت باب ما جاء إذا سلم الإمام، قاعدة فصل في القعود، قال: أخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نرس فحش رستم الجهم وكسر المهملة، فصل في بناء قاعدة فصل في بناء مع القعود، ثم انزل فقال إنما الإمام أو قال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فأكبر، وإذا ركع فاركع، وإذا رفع فارفع، وإذا قال سمع الله لمن حمده، الخ، وأخرجه البخاری ایضاً فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ، ۳۔ أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوة القاعدة وفيه وقال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فأكبر، وإذا ركع فاركع، وإذا رفع فارفع، وإذا قال سمع الله لمن حمده، الخ، ۱۲ مرتب عفی عنہ، ۴۔ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

۵۔ البتہ حضرت انسؓ کی ۲۱، ردایہ کی ایک ضعیف طریق میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ کی زیادتی موجود ہے، انظر کتاب القراءة للبيهقي (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رقم الحديث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبهذا ما يتفرد به سليمان بن ارقم وهو متردك، جرحه احمد بن حنبل وسجي بن معين وغيرهما

البتہ کتاب القراءة (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے: ”أخبرنا ابو عبد الله الحافظنا جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبيب المعمری نا احمد بن المقدم نا الطفاوی حدثننا ابو ب عن الزهري عن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال إذا قرأ الإمام فاستمعوا“ وبات بھی قابلِ استدلال ہے اس پر محمود اعراضاً جواباً کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۲۱۹ تا ۲۲۲)

۱۔ أخرجه الترمذی، باب معراج، ۲۱۳۲، تحت باب ما جاء إذا سلم الإمام، قاعدة فصل في القعود، قال: أخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نرس فحش رستم الجهم وكسر المهملة، فصل في بناء قاعدة فصل في بناء مع القعود، ثم انزل فقال إنما الإمام أو قال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فأكبر، وإذا ركع فاركع، وإذا رفع فارفع، وإذا قال سمع الله لمن حمده، الخ، وأخرجه البخاری ایضاً فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ، ۳۔ أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوة القاعدة وفيه وقال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فأكبر، وإذا ركع فاركع، وإذا رفع فارفع، وإذا قال سمع الله لمن حمده، الخ، ۱۲ مرتب عفی عنہ، ۴۔ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

ذخیرۃ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہو، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانون بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتادہ سے ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تمیمی کے تفرد کا تعلق ہے سورہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرد مسخر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعرئ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تمیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تمیمی کی متابعت کی ہے۔

۱۵ و ۱۶ انظر سنن الدارقطني (ج ۱ ص ۳۲) باب ذكر قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة واختلاف الروايات، والسنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۶، طبع دائرة المعارف حيدرآباد دکن) باب من قال يترك المأموم القراءة فيما به فيه الامام بالقراءة،

امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اگرچہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ بیہقی نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے ”أحسن الكلام“ (ج ۱ ص ۱۹۳ و ۱۹۴) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم، رشید اشراف سیفی کان اللہ لدہم ولہم۔

۱۷ علامہ بیہقی تعلیق التعلیق میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت شتم ظفرت لصحیح ابی عروانہ بتوفیق اللہ تعالیٰ فہدیت۔ فیہ متابعا آخر سلیمان النخعی قال حدثنا سهل بن بکر الجندی ببوری قال حدثنا عبد الله بن رشيد ثنا ابو عبدة عن قتادة عن يونس بن جبير عن خطان بن عبد الله الرقاشي عن ابی موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا اذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقلوا آمين، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک القراءة غلت، الامام فی الهجرة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاہ،

۱۸ حضرت ابو ہریرہ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفر د ہیں، سوادل تو وہ باتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرد مسخر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں تأویل قولہ عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلم سے جب حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱ ص ۱۷۴)، بہر حال حضرت ابو ہریرہ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”انما جعل الاستعاذۃ من بہ“ کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں ”وإذا قرأ فاتحۃ“ کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ ”وإذا قرأ فاتحۃ“ بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن لہ شرس کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: ”وإذا سلم جالساً فصلوا بجلوسنا، لمانی رواية عائشہؓ“ اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”وإذا سلم أحدنا فصلوا قعوداً اجمعين“ اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آ گیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے ”وإذا قرأ فاتحۃ“ کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے ”انما جعل الاستعاذۃ من بہ“ کی حدیث کو ”وإذا قرأ فاتحۃ“ کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن لہ شرس کا واقعہ ۳۷ھ میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابو ہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ مکہ میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ بھی اُس وقت حبشہ

۱۔ عن ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یسلی من قعود ۱۲

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۷۲ و ۷۳) باب ما جاء اذا صلی الامام قائداً فصلاً اقعوداً ۱۲

میں تھے، اور وہ بھی سہ ماہی میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقع پر موجود نہیں تھے جس کا واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقع پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”واذا قرأ فأنصتوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرئ رضی اللہ عنہما کی احادیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ یا دتی ضعیف ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”انہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من صلوۃ جہر فیہا بالقراءة فقال هل قرأ معی“

حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ کی روایت میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہرست مع حوالہ جات کتب حسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیے، رشید شہرستانیؒ باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ، نسائی (ج ۱ ص ۱۳۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ، سنن ابن داؤد (ج ۱ ص ۱۳۰) باب من آی القراءة اذا لم یجہر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فأنصتوا، سنن ابی یوسف (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یتزک الاماموم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱۷، رقم الحدیث ۲۶۱۳) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزا القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحدیث ۱۷۲) باب من نزع الامام القراءة فیما جہر لم یؤمر بالاعادة، ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر تخریج الاحادیث،

احد منكم اذا قاتل رجلا، نعم يا رسول الله قال اني اتول ما لي اتنازع القرآن قال
فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم.

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ
قرآنہ خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دینے والے بعد صحابہ کرام نے قرأت خلف الامام
کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قرآنہ سورۃ خلف
الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قرآنہ خلف الامام سے، کیونکہ اس میں آپ نے ممانعت کی
علت بھی بیان فرمادی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قرآنہ سورۃ میں
پائی جاتی ہے اسی طرح قرآنہ فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ہے،
اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اکیمہ
اللیثی پر ہے جو مجہول ہے، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیسٹی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق
کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں
رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

۱۵۱ انظر السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال یرک المأموم القراءة فيما جهر فيه الامام بالقراءة ۱۲ مرتب
۱۵۲ قال المارديني: قلت: اخرج حديث ابن حبان في صحيحه وحسنه الترمذي وقال اسمه عمارة ويقال عمرو واخرجه ايضا
ابو داود ولم يتعرض له بشئ وذلك دليل على مسنده عنده كما عرفت في الكمال لعبد الغني روى عن ابن اكيمه مالك ومحمد بن عمرو
وقال ابن سعد توفي سنة احدى ومائة وهو ابن تسع وسبعين وقال ابن ابى حاتم سألت ابي عنه فقال صحيح الحديث
حديثه مقبول وقال ابن حبان في صحيحه اسمه عمرو وهو اخوه عمر ثقتان وقال ابن معين روى عنه محمد بن عمرو وغيره وحسبك
برواية ابن شهاب عنه وفي التهذيب كان يحدث في مجلس سعيد بن المسيب يعني الى حديثه وتحديثه قال هو ابن شهاب
وذلك على جلالته عندهم وثقته انتهى كلامه وبذلك لم ينفي عنه الجاهلية، انتهى كلام المارديني، ۱۳ كذا في الجوهر النقي في
ذيل السنن الكبرى للبيہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال یرک المأموم القراءة الخ ۱۳

رشد اشرقت جعلہ اللہ فی عینہ صغیراً و فی اعین الناس کبیراً،

ماکت نے موطائیں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ موطا کی تمام روایات صحیح ہیں،

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں ”فانتھی الناس عن القراءة مع رسول الله سلی الله علیہ وسلم“ کا جملہ امام زہریؒ کا إدراج ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اگر بالضرر یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا إدراج نہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابو داؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: ”وقال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزہری قال أبو ہریرۃ فانتھی الناس“ اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابو داؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: ”قال سفیان وتکلم الزہری بکلمۃ لم أسمعہا، فقال معمر انتہ قال فانتھی الناس“ مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو ”مالی أنزع القرآن“ کے بعد کا جملہ میں سُن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا ”انتہ قال فانتھی الناس“ چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، — تیسرے ”فانتھی الناس عن القراءة“ کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال ”مالی أنزع القرآن“ سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: ”أقرأ بہا فی نفسک“

۱۵ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہرفیہ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى القراءۃ اذا لم یجہز

۱۷ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جہز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہز بالقراءۃ ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذی کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ ”العبادة بساروی لا بسارائی“ یعنی اگر راوی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”ثُمَّ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَ لَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً“

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قرارت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرارت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قرارت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قرارت فائزہ اور قرارت سورۃ دونوں کو شامل ہے۔ لہذا دونوں میں امام کی قرارت حکماً مقتدی کی قرارت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قرارت کو ترک کرنا ”الاسلمة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں!

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حفائظ حدیث نے اسے موقف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ راوی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

۱۔ الاصل ابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱) باب انراقرأ الامام فانصتوا وانرجع مجروح فی الموطا (ص ۹۸ و ۹۹) باب القراءة فی الصلاة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷) من ذكره القراءة خلف الامام، وعبد بن حنفی فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، وفی کتاب القراءة خلف الامام (ص ۱۲۲) طبع اداره احیاء السنۃ گوجرانوالہ) باب ذکر اخبار کج بہا من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال ذکر خبر در فیه عن جابر بن عبد اللہ، وانرجع الدرر فی سننہ (ج ۱ ص ۳۷) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له الامام الخ ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاه ووفقہ لا،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابیہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؒ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابیہاد صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”الاصابہ“ میں لکھا ہے کہ ”لہ رؤیة“ لہذا یہ حضرت جابرؒ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؒ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنیؒ وغیرہ میں یہ حدیث ”عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ“ کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؒ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابو الولید کا واسطہ ہے، اور ابو الولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو الولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی: ”عن عبداللہ بن شداد بن ابیہاد ابی الولید عن جابرؒ“ کسی کتاب نے غلطی سے ”ابی الولید“ سے پہلے لفظ ”عن“ کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؒ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

۱۔ وقال العلامة الآلوسی فی ریس المعانی (المجلد الخامس من الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۳)، فتولاه سفیان وشریک وجریروا ابو الزبیر رفعوه بالطریق الصحیح فبطل عدم فین لم یرفعوه ولو تفرسا والثقة وجب قبوله لان الرفح زیادة و زیادة الثقة مقبولة فکیف ولم یفرد، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۲۔ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۲) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲۴)

۴۔ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؒ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشة“

غیر ابی حنیفہؒ والحسن بن عمارہؒ و ہما ضعیفان ۱۲ مرتب عنی عنہ ۵۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲۵)

یث بن ابی سلیم یا جابر جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہو کہ امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن درحقیقت خود جارح کو مجرد کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک یث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے ”ثقة مدلس“، نیز امام ترمذیؒ نے بھی باب التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحیث کی ہے، لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رواۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں؛

① پہلا طریق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: ”حد ثنا مالک بن یسعلیل

لہو وکافی ردایہ کتاب القراءة للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱) وقال للبیہقی بعد ذکر الحدیث عن طرق یث وجابر بن یزید الجعفی قال الامام احمد یث بن ابی سلیم کان لا یحدث عن یث بن سعید القطان وقال یث بن یث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن یزید الجعفی وقد جرحہ جماعة من اہل الحفظ والاتقان الخ رشید اشرف عفی عنہ

۳۵ چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں ”وفیہ یث بن ابی سلیم وہو ثقة لکنہ مدلس“ اور اس سے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح غیر یث بن ابی سلیم وہو ثقة مدلس الخ، مجمع الزوائد درج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرفة والمزینة، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن الخطایا والفتن والبلايا والحن، لکھ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

۳۵ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منہ بعد باب ماجاء فیمن یقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۵ علامہ ہیثمیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ جابر الجعفی وثقة شعبہ والثوری زبیر بن معادیہ وہو مدلس وضعفه الناس (مجمع الزوائد درج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲ رشید اشرف سیفی

۳۵ فقال ما رأیت اکذب منه، اسنی المطالب فی احادیث مختلفة المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۵ (ج ۱ ص ۳۴۴) من کرہ القراءة خلف الامام ۱۲

عن حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقرأتہ له قراءة»

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبیر سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۱۰۰ھ میں ہوئی، اور ابو الزبیر کی وفات سنہ ۲۵ھ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلم کے نزدیک صحت حدیث کے لئے کافی ہے،

(۲) اس حدیث کا در سراطیق مستند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے؛ حدیثنا ابو نعیم حدیثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آلوسی نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مستدر احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ "اخبرنا اسحق الازرق حدیثنا سفیان وشریک عن موسی بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علی شرط شیخین ہی، کیونکہ اسحق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوری محتاج تعارف نہیں، شریک مسلم کے رجال میں سے ہیں، اور موسی بن ابی عائشہ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

(۴) مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے؛ "عبد الرزاق عن الثوری عن موسی بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۲

۳۔ ریح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ وفتح القدير (ج ۲ ص ۲۳۹) فصل في القراءة

۴۔ فتح القدير للشيخ ابن الهمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل في القراءة في باب صفة السلوة، ریح المعانی المجلد الخامس

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ مرسل

۵۔ وقال صاحب اعلام السنن في كتابه (ج ۲ ص ۷۰)، باب قوله تعالى واذا قرئ القرآن الخ بعد ذكر حديث جابر بهذا

السند "وشریک مختلف فيه اخرج له مسلم في المتابعات وقد تابعه الثوري الخ ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۱۲۰۲۹، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہر اذ العصر فبعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما صلی قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ہذا ینہانی فقا^ل لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ تک کا واسطہ نہیں ہے، پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر یوں کلام نہیں کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جراح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے لی اور اس جیسے دیگر ضعیف روایت کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے اُن کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "حدثنا اسحاق بن موسى بن النصارى حدثنا معن حدثنا مالك عن ابی نعیم وھب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ يقول من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بآمر القرآن فلم یعدل الا ان یکون وراء الامام" ہذا حدیث حسن صحیح، پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا، انھوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرني ابو القاسم الازهري نا علي بن

۱۵ النظر الموطأ للإمام محمد (ص ۹۸) باب القراءة في الصلاة خلف الامام وغيره ۱۲

۱۶ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاء في ترك القراءة خلف الامام اذا جهر بالقرارة ۱۲

۱۷ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا يحيى

ابن سلام قال حدثنا مالك عن دهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ شرح معاني

الآثار (ج ۱ ص ۱۰۰) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عن عنہ

۱۸ (ج ۱ ص ۹۸ و ۹۹)

عمر الغزالی، ابوجعفر محمد بن احمد بن محمد فضالة المروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبدلہ نا خارجة عن ابيہ، عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقافت ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عمر کا یہ اثر مروی ہے: ”من صلی خلف الامام کففتہ قرائۃ“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

جلد ۱ ص ۱۸۰ باب القراءة فی السلاۃ خلف الامام ۱۲

کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث، امام بیہقی نے بھی کتاب القراءة (ص ۱۵۸ و ۱۵۹، رقم ۳۷۲) میں ذکر فرمایا آخری جگہ بہ من کرہ القراءة خلف الامام و بیان ضعفہ و خطا من اخطا فی رفعہ کے تحت مرفوعاً تخریج کی ہے ”اخبنا ابو عبد اللہ الحافظ اخباری ابو عبد اللہ المحمّد بن محمد البردوی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التیمی ناسی بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسہر عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اخبنا ابو عبد اللہ الحافظ قال سمعت ابا عبد اللہ البردوی یقول سمعت المنکدری یقول سمعت ابا عبد الرحمن التیمی یقول ہذا استخرجہ اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث، سو بد کلمہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءة خلف الامام، قال الامام احمد بن سعید تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ و ہذا الحدیث عند اصحاب عبید اللہ بن عمر موقوفاً غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سر فراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے مثلاً امام مسلم، امام ابو داؤد، علامہ ذہبی، علامہ بغوی، سائر جزرہ، محدث عجبلی اور امام دارقطنی وغیرہ بلکہ مسلم بن قاسم نے ان کو دلیل ثقہ قرار دیا ہے، اور بیہقی امام احمد سے نقل کرتے ہیں کہ مجھے ان میں کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معزورے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطور شاہد پیش کیا جا سکتا ہے،

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلا مشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات بارداور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابل استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسک احناف و آثار صحابہ کرامؓ | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس رخ سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ داپہ

۵۔ نیز امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے، اسے بھی شاہد بلکہ دلیل مستقل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، ”وغن ابی الدرداءؓ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! انی کل صلوۃ قرأۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب ہذا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما اری الا امام اذا قرأ الا کان کافیا“ علامہ بیہقی ”مجمع الزوائد“ (ج ۲، ص ۱۱۰) باب القراءة فی الصلوۃ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قلت روی ابن ماجہ منہ الی قوله وجب ہذا، رواہ الطبرانی فی الکبیر“ و اسنادہ حسن“ سنن ابی قطنی (ج ۱، ص ۳۳۲، ۳۳۳) باب من ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت، امام دارقطنی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں ”فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت اقرب القوم الیہ ما اری الا امام اذا اتم القوم الاکفائہم“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائی نے اپنی سنن (ج ۱، ص ۱۲۶) میں ”اکتفار المأموم بقراءة الامام“ کے تحت اور امام بیہقی نے اپنی سنن کبیر (ج ۲، ص ۱۶۳) میں باب من قال لا یقرأ خلف الامام علم الاطلاق کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے، امام نسائی، امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حباب نے غلطی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حباب باتفاق ثقت ہیں، اس لئے اگر وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متفرد بھی نہیں، کیونکہ ابوصالح کاتب یثیب بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن الکبری للبیہقی (ج ۲، ص ۱۶۲) تفصیلی جواب کے لئے رجعتے احسن النظام (ج ۱، ص ۲۹۱، ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۳۔ رشید اشرف عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثار صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں لکھا ہے کہ ترک القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً انہی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدد تھے، یعنی خلفاء اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۵ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: اُخیر فی موسیٰ بن عقبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والو کبر و عمر عثمان کنا و اینہون عن القراءۃ خلف الامام (مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءۃ خلف الامام) — نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: "عن داؤد ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؑ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ قال وقال ابن مسعودؓ ملئ فوه تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر، ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماء عملاً، ۱۵ وعن ابی وائل قال جابر رجل الی ابن مسعودؓ فقال اقرأ خلف الامام، قال انصت للقرآن فان فی الصلوۃ شغلًا و سیفیک ذلک الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط و رجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۱) باب النزاع فی الصلوۃ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ

۱۵ ان کا اثر موطأ امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الامام میں مروی ہے فرماتے ہیں "وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر" اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۱۵ حدیثنا عمرو بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابتؓ یدتہ عن جدہ انہ قال من قرأ خلف الامام فلا سلوۃ لہ، موطأ امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الامام ۱۲ مرتب غفی عنہ

۱۵ مالک عن ابی نعیم و سب بن کیسان انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول "من صلی رکتہ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا وراہ الامام"، موطأ امام مالکؒ (ص ۶۶) ماجاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفرلہ

۱۵ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سل ہل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحبہ قراءۃ الامام و اذا صلی وحدہ فلیقرأ قال وکان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (موطأ امام مالکؒ ص ۶۶) ترک القراءۃ خلف الامام فیہا جہر فیہ ۱۲ رشید اشرف غفی عنہ

بَا مَا جَاءَ إِذَا دَخَلَ حُدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ

”اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ واذا دخل ظاهري کے نزدیک حدیث باب میں ”فلی رکع رکعتین“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر دیتے ہیں،

”قبل ان یجاسر“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ مسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”دخلت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجر فی المسجد فقال لم یأبأ بآذان صلیت، قلت، لا، قال فم فدل رکعتین“

بھرا اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر“ پڑھ لے، واللہ اعلم،

۱۵ واذا جاء ابن حزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح (ای فتح الباری) ج ۱ ص ۲۳۴ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ جمہور واذا دخل ظاہری کی مسند تمام اسنادیں، کو استحباب پر محمول کرنے میں اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بھی اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ مسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۲۰) میں ”من رخص ان یمر فی المسجد ولا یصلی فیہا“ کے تحت مروی ہے: ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا عبد العزیز بن محمد الدردادی عن زید بن اسلم قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمر یفعلہ“ رشید اشرف ارشد اللہ لما یجہد یرضاً ودفقہ لا ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۲۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل رکعتین ۱۲

۱۸ بحديث از شغل اور الکراہۃ فی الرقۃ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۹ قال ابوالباق فی القوت ”کما فی رد المحتار ونجیۃ المسجر الجرام الطواف، کما ذکرہ القاری فی شرح المناسک الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی کراهیة ان يتخذ علی القبر مسجداً

”عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور“ عورتوں کی زیارت قبور کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک کراہت تحریمی اور دوسری جواز کی۔ ان دونوں روایتوں میں صحیح تطبیق یہ ہے کہ عورتوں سے آنقبوروں پر جہنم و فتن کا اندیشہ ہو یا بچہ پر خوف ہو تو مکروہ ہے، اور اگر جہنم و فتن کا اندیشہ نہ ہو تو بوجہ عورتوں کے لئے ہانا جائز ہے، البتہ جو ان خواتین کے لیے مکروہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور مطلقاً ناجائز تھی، جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتا ہے، ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزددوها“ بہر حال زیارت قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور ”زدردا“ کا حکم رجال و نساء دونوں ہی کے لئے ہر کیونکہ قرآن و حدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

”والتخذین علیہا المساجد“ امام احمد اور ظاہریہ کے نزدیک قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ جگہ بنا دی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

”والسراج“ چراغ جلانا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے،

باب ما جاء فی النور فی المسجد

”كنا ننام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ونحن شبان“

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

۱۶ یکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال البیہقی والمراد ان یسوی القبر مسجداً فیصلی فوفہ، الملقط من مدارق السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طاؤسؓ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، اسانی عمدۃ الفقاری (ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سبک بازار نہ ہوا ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ پابندی ہے کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کر لے، چنانچہ فرماتے ہیں: "والا فلیئن ینوی الاعتکاف لیخرج من الاملاذ" (کبیری شرح منیة ص ۶۱۲) اور علامہ شامیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کر کے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کر لے، اور پہلے مسجد میں جا کر کچھ عبادت کر لے، پھر ہو رہا ہے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۲ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحاب صفہؓ، خنسیہؓ، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جہوں ان تمام واقعات کو حالت مسافرت پر مجہول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: "وہو شاب، أعزب، لا أهل له"، اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

-
- ۱۵۰ کما فی ردایہ: حنفیہ بن قیس عن ابن مابہ فی سننہ ص ۵۵) باب النوم فی المساجد و فی ردایہ سلیمان بن یسار عن ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المسجد ۱۲ مرتب غنی عنہ الخفی والجلی،
- ۱۵۱ ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۵۲ کما فی ردایہ سہل بن سعد عن البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۵۳ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۳ مرتب غنی عنہ
- ۱۵۴ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲

حضرت ابو ذر کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ ”اَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَانَا نَحْمُ فِي الْمَسْجِدِ نَسْرَبْنِي بِرَجْلِهِ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ خَلِّبْ بَيْنِي النَّوْمَ“ اور اس سے نَوْم کی کراہت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ آپ نے اُن کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انھوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی، (معارف السنن ص ۳۶۳۱)

باب ما جاء في كراهية البيع الشرع وانشاد الضالة والشعر في المسجد

”نہی عن تناسد النائم في المسجد“ بظاہر وہ حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اشعار پڑھنا منقول ہے، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ اگر شعر حمد و ثناء اور دفاع اسلام کے خاطر ہو تو اس کا پڑھنا جائز ہے، بصورت دیگر مکروہ ہے،

۵۱ علامہ نور الدین سیوطی نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۲ باب النوم فی المسجد کے تحت یہ روایت اس طرح ذکر کی ہے ”عن اسماء بنت زيدان ابان العفاری عن کان یخدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاوی من شامة انزل المسجد وكان یرویہ یخبط فیہ فیخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فوجد اباناً یخجل لارای ملقی علی الجدارۃ وہی الارض فی المسجد فنکبه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجله حتی استوی جالساً فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الالاک ناما قال ابان ذریا رسول اللہ فاین انام دل فی بیت غیرہ؟ (قال البیہقی) قلت، فذکر الحدیث ویأتی بتمامہ فی الخلافة انشاء اللہ رواہ احمد و ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہما فی الکبیر و فیہ شرح بن حوشب و فیہ کلام و قد روثق ۱۲ رشید اشرف و فیہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہلکہ،

۵۲: ۱۱ شیخ (امی العلامة الکشمیری) واما انشاء الضالۃ فلم یروہ ابان، اسنادہ ماوی فی الفرج و انشع بان ایسا نہیں خارج المسجد یتشدہ فی المسجد لاجل اجتماع الناس فیہ، واثباتہ ان یخجل فی المسجد بنفسہ فہذا فیہ ہذا بخوار و انکان من غیر لفظ و تشعب، کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۲۱۶ ۱۲ مرتب غنی فہ

۵۳ انہرنا قتیبة قال حدثنا سفیان عن الزہری عن سعید بن المسیب قال مر عرج حسان بن ثابت وہو یشتد فی المسجد فلخط الیہ فقال قد انشئت و فیہ من ادخبر منک ثم التفت الی ابی ہریرۃ فقال اسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اجب عنی الیہم ایدہ بروح القدس قال الیہم نعم انسانی (۱۱) و ۱۱ کتاب المساجد الرخصة فی انشاء الشعر فی المسجد ۱۲ رشید اشرف بسره اللہ عجیب بنفسہ و جعل یومہ خیرا من امسہ،

۵۴: ۱۱ اذالم یکن فیہ ما یشکر ثمرنا فیجوز الینا، علی بذاید کلام الطحاوی فی الجزء الثانی من شرح معانی الآثار فی باب روایۃ الشعر ہی مکروہ، ام لا؟ ۱۲ مرتب غنی عنہ

وَعَنِ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ فِيهِ " اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

وَأَنَّ بَيْعَ النَّاسِ فِيهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ " بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا، اور دوسری صورت میں وقت خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی اُسِّسَ علی التقویٰ

أُمْتُؤَى رَجُلٍ مِنْ بَنِي خَدْرَةَ وَرَجُلٍ مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ فَقَالَ الْخَدْرِيُّ هُوَ مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ الْآخَرُ هُوَ مَسْجِدُ قِبَاءَ فَاتِيَارَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ هُوَ هَذَا أَيْعَنِ مَسْجِدَهُ وَفِي ذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لَسَجِدُ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" سے مراد مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قبا ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت، تو مسجد قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بانعوجب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی "مسجد اُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" قرار دیا، "انقول بالوجوب" کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی ادنیٰ شے میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریق اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجد نبوی کو "اُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قبا کے بارے میں نازل ہوئی

۱۲۔ جزوالفقہ، البیع والشراء فی المسجد للعتاکت من غیر ان یحضر البیع کما فی مآثور الخنفیہ، (معآثار السنن ص ۳۱۳) ۱۲

۱۳۔ تعلق القوم اُمی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۴۔ فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضحاک انہ مسجد قباء (روح المعانی جلد ۶ جز ۱ ص ۱۱۹)

سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸) مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مصداق ہے،

باب ماجاء فی ایّ المساجد افضل

”صلوة فی مسجدی هذا خیر من الف صلوة فیہا سواہ“ ایک روایت^۱ میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا، پھر علامہ نووی^۲ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا جزو تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عبد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوتیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینی^۳ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالک^۴ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی لھذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہو گئے تو فرمایا

۱۔ حذراہ شام بن عمار حدثننا ابوالخطاب المدنی، حدثننا زریق ابو عبد اللہ الالبانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الرجل فی بیتہ بصلوة وصلوۃ فی مسجد القباۃ خیر من عشرين صلوة و صلوة فی المسجد الذی یجمع فیہ خمس مائۃ صلوة و صلوة فی المسجد الاقصیٰ خمسین الف صلوة و صلوة فی مسجد نجشین اربع مائۃ و صلوة فی المسجد الحرام سمانۃ الف صلوة، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲) باب ماجاء فی الصلوۃ فی المسجد الجامع، وانظر مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۷۲) باب المساجد ومواضع الصلوۃ فی آخر الفصل الثالث منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المنہرۃ،

”وَرَجُلٌ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَتَى ذِي الْحَلِيفَةِ اِمَّا كَانَ مِنْهُ“
 ”اَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت
 ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”اَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَاتَهُ اَفْضَلُ“۔ پھر یہ حدیث
 امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں
 لَا تَشَدُّ الرِّحَالُ اِلَّا اِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ هَذَا
 مَسْجِدِ الْاَقْصَى“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت
 کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

لَا دُفَارَ الْوَفَاءَ بِاَخْبَارِ دَارِ الْمُصْطَفَى (ج ۲ ص ۲۹۷) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادة عمر بن الخطابؓ،
 لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران مٹروک ہے، کما صرح بہ صاحب وفاء الوفاء،

نیز وفاء الوفاء ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے: ”اَنَّ رَسُوْلَ
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبَنِي بَدْرٍ الْمَسْجِدَ الَّذِي صَنَعَا كَانِ مَسْجِدِي“ اس روایت کے بارے میں صاحب وفاء الوفاءؒ
 فرماتے ہیں، ”رَوَى ابْنُ شَيْبَةَ وَبُخَارٍ وَالدَّيْلَمِيُّ فِي مُسْنَدِ الْفَرْدُوسِ بِسَنَدٍ فِيهِ مِثْرَدُكُ“ بہر حال ان روایات کے
 ضعف کے باوجود ایک درجہ میں ان سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
 ۱۵ وَالْاَيْجُوزُ مِنْ حَيْثُ اِلَا سْتِثْنَاءُ اَنْ يَحْتَوِيَ الْمَرَادُ الْمَسَاجِدَ الْمَدِيْنَةَ اَوْ اَفْضَلَ اَوْ مَفْضُولَ كَمَا حُكِيَ الْاِحْتِمَالَاتُ
 الثَّلَاثَةُ فِي الْعُمْرَةِ“ (ج ۳ ص ۶۸۶) عَنْ ابْنِ بَطَالٍ وَالْكَرْمَانِي، الْمُلْتَقَطُ مِنْ مَعَارِفِ السَّنَنِ (ج ۳ ص ۳۲۲) بِتَغْيِيرِ
 ۱۶ وَاجَّهَ مَالِكٌ وَمَنْ وَافَقَهُ كَالْحَافِظِ الْبَدْرِ الْعَيْنِيِّ وَالْقَاضِي عِيَّاضٍ مِنْ حَدِيثِ اَنَسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ بِالْمَدِيْنَةِ ضَعْفَى مَا جَعَلْتَ بِمَكَّةَ مِنَ الْبَرَكَةِ، رَوَاهُ الشَّيْخَانُ وَمِنْ حَدِيثِ سَيِّدِنَا عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ مَوْقُوفًا
 عَلَيْهِ ”فَالصَّلَاةُ فِي مَسْجِدِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصَاعَفُ عَلَى صَلَاةٍ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَيَكُونُ مِائَتِي الْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ،
 بِذَا مُلْخَصٌ مَّا فِي مَعَارِفِ السَّنَنِ (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ اَلَيْسَ ذِكْرُ تَيْنِ مَسَاجِدَ كَيْفَ كُوْدُ دُوسَرِی مَسَاجِدَ كَيْفَ مَقَابِلَہِ مِیْنِ فَصِيْلَتِ عَامِلِ ہِے چِنَا چِ
 نَبِی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”مَنْ خَرَجَ حَتَّى يَأْتِيَ هَذَا الْمَسْجِدَ مَسْجِدَ قِبَارٍ فَصَلَّى فِيهِ كَانَ عَدْلَ عُمْرَةِ (اِیْ عَدْلِ
 ثَوَابِ عُمْرَةِ) نَسَائِی (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب المساجد، فضل مسجد قبار و الصلوة فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری
 مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شد رحال کے سلسلہ میں مساجد ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت
 نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لامحالہ مسجد نبویؐ کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبویؐ
 کی زیارت کے بعد مسجد قبار کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قبار زیادہ دور ہے

”وَرَجُلٌ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَتَى ذِي الْحَلِيفَةِ اِمَّا كَانَ مِنْهُ“
 ”اَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت
 ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”اَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَاتَهُ اَفْضَلُ“۔ پھر یہ حدیث
 امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں
 لَا تَشَدُّ الرِّحَالُ اِلَّا اِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ هَذَا
 مَسْجِدِ الْاَقْصَى“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت
 کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نلو اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اہل تک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اہل تک کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضہ اہل تک کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکیؒ نے تو ”شفار السقام“ کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہوگی لا تشد الرحال الا الى مسجد الا الى ثلاثة مساجد“ اور مقصد یہ ہے ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسب ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذرت نکالا ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں؛ "لا ينبغي للمطعم ان يشد رحاله الى مسجد يتبع فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وثقه جماعة من الائمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضہ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً؛ "من زار قبري وجبت له شفاعتي" یا "من حج ولم يزرني فقد جفاني" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن امت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۱۶ الجامع الصغير للسيوطي (طبع المكتبة الاسلامية فيصل آباد پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الكامل) ورمز "هب" (بیہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفه السيوطي برمز "ص"۔ ولكن ذكر النعماني هذه الرواية مروية عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني والبيهقي وآخرون واستاده حسن آثار السنن (ص ۲۹) باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعترض على اسناد هذه الرواية لكن أجاب عنه النعماني جواباً شافياً ۱۷ ۱۸ مروية عن ابن عمرؓ "ذكره ابن عدی ابن حبان فی ترجمة النعمان والنعمان ضعيف جداً، كذا فی تلخیص البحیر (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مكة وبقية اعمال الحج الى آخرها، مرتب عقی عنہ

۱۹ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضرور ہیں، (۱) مسند ابوداؤد طیالسیؒ (الجزء الاول) ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے؛ "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من زار قبري او قال من زارني كنت له شفيعاً او شهيداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمر" مجہول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد طیالسیؒ سے ہی کے حوالہ سے المطالب العالیہ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، میں

تعالیٰ متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعالیٰ متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ ”وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضۂ اقدس کی“ تاویلِ بار کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرینِ مدینہ کا اصل مقصد روضۂ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرینِ روضۂ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ”المہند علی المفند“ میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے، پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضۂ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضۂ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: ”مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمیٰ مدظلہم فرماتے ہیں ”ولہ شاهد عند ابی یعلیٰ والبطرانی بسند صحیح“

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال ان بلا لارامی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لا نأخذہ الجفوة یا بلال! أما ان لک ان تزورنی یا بلال! فانتبه حزیناً وجلاً خائفاً فکب احلته وقصد المدینة فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عنده ومیرغ وجهہ علیہ، الی آخر الحدیث“، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواہ ابن عساکر وقال المتقی بسکلی اسنادہ جید“

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۶۷۹) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد لیسلم علی الاراد اللہ علی روحی حتی یرد علیہ السلام“، اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ التلخیص بحیر (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکة الخ) میں فرماتے ہیں: ”وَأَصَحُّ مَا رَوَدَنی ذَلِکَ رَوَاهُ أَحْمَدُ أَبُو دَاؤُدَ مِنْ طَرِیقِ ابْنِ صَحْرَ حَمِیدِ بْنِ یَاذَعْنَ یَزِیدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَسِیْطٍ عَنْ ابْنِ ہُرَیْرَةَ مَرْفُوعاً“ ۱۲ رشید اشرف فقہ اللہ بحمدہ السنۃ المہترۃ۔

میں حاصل نہ ہو سکے، لیکن اولیاء کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف ذرائع کو مختلف اولیاء کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحب کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضۂ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشہداء بأحد علیہ اس کل حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلہا" (سرۃ المختار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحتِ صلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی المسجد انتظار الصلوة من الفضل

"لا یزال احدکم صلوۃ مادام ینتظرہا" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوۃ کے لئے ہے، خواہ وہ انتظارِ مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۴۲)

باب ماجاء فی الصلوة علی الخمرۃ

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوۃ علی الخمرۃ، صلوۃ علی الخصیر اور صلوۃ علی البسط، تینوں میں فرق یہ ہے کہ "خمرۃ" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور "خصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرۃ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "خصیر" بڑی چٹائی کو اور

بساط ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں ان الفاظ کے درمیان کوئی خاص فارق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک اور دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، بہر حال ان تراجم سے امام ترمذی کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھ ہی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء متقدمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدة القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب الحمأ والمرأة

أذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والمرأة والحمأ، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ مسترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "كنت رديفة الفضل على اثنان (حمأة ۱۲ مرتب) فجننا والبنی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بأصحابه بمنی قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بین یدیم فلم تقطع صلوتهم" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے کہ عمار و مرآة کے در کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: "وفي نفسي من الحمار المرأة شيء لأن حديث عائشة يعارض القطع بالمرأة وحديث ابن عباس في الباب السابق يعارض القطع بالحمار لهذا المختص في معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من بس الرجل امرأة من غیر شہوة، نیز بخاری (ج ۱ ص ۷۳) میں "باب من لا يقطع الصلاة شيء" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "عن مسروق عن عائشة ذكر عند ما يقطع الصلاة الكلب الحمأ والمرأة فقالت شبهتمونا بالحمر والكلاب (غرض ان نفع المساوات في الشر بيننا وبين الحمأ والكلاب ولعل تدبرها ان الحمأ والكلاب يقطعان ملخص في حاشية البخاری للشيخ احمد علی السہارنفوری، ۱۲ مرتب) فقد رأيت النبي صلی اللہ علیہ وسلم یصلی انی علی السریر بینہ و بین القبلة مضطجعة فتبدلی الحاجة فاکره ان اجلس فادعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانسأل (ای خروج بالحقیقة فوجد شی من المردور ۱۲ مرتب) من عند علیہ ۱۳ رشید شرف عفی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہونا یا مرد و مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلبِ اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ملے، لیکن کلبِ اسود کی بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قوی ہے اور جمہور کے مستدرکات فعلی ہیں، لہذا قوی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلیٰ ورتبہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے۔ چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حباثل الشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتی ہے، ”فلکل من الثلاثۃ علاقۃ بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر جبکہ مطانیؒ کے بابائے میں روایت موجود ہے ”الفصل بن عباس قال: ازار النبی صلی اللہ علیہ وسلم عباساً وغن فی بادیۃ لنا فقام یصلیٰ اراہ قال لم سرور بن بدیہ کلمۃ لنا وحمار یرعی لیس بینہ و بینہما شیء یحول بینہما مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸) رقم ۳۵۸، باب ما یقطع الصلوٰۃ ۱۲ رشیہ اشرف غفر اللہ لہ و لوالدیہؒ لکۃ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم کے تحت ایک قوی روایت مروی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو المعالیۃ عن محمد بن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم فانہ شیطان ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی وحبلی،

۱۳ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۲۲) فی لفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲

۱۴ فجاء فی روایۃ ابی ہریرۃؓ ”واذا سمعتم نہیق الحمار فتعزوا باللہ من الشیطان فانہ یرأت شیطاناً“ مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب استحباب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

سے ان تین چیزوں کا ذکر کیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق باللہ ایک غیر مد رک بالقیاس چیز ہے، لہذا کوئی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کوئی واصل، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلّات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیث فعلیہ مؤیدہ بقوال الصحابہؓ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کسافی مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبدالرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

”لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة صلى نحو بيت المقدس“ اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

۱) عن سالم بن عبد الله بن عيسى ابن أبي ربيعة يقول يقطع الصلاة المحار والكلب فقال لا يقطع صلاة المسلم شي،

۲) عن علي وعثمان قال لا يقطع الصلاة شي وادروهم عنكم ما استطعتم،

۳) عن ابن عمر قال لا يقطع الصلاة شي وذروا عن أنفسكم،

بہذا الروایات أخرجا ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلاة شی وادروہا

۴) عن عكرمة قال ذكر لابن عباس ما يقطع الصلاة فقيل للمرأة والكلب فقال ابن عباس "اليه

يصعد النكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه" فما يقطع هذا؟

۵) عن ابراهيم ان عائشة قالت قرئتموني يا اهل الحراق بالكلب والحمار انه لا يقطع الصلاة

شي ولكن ادروا ما استطعتم،

کلتا الروایتین الاخرتین أخرجا عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) تحت رقم ۲۳۶ و ۲۳۷

رشید اشرف باری اللہ فی علمہ و علمہ و فقہہ الخدمۃ دینہ

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپؐ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے، پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سواہ یاسرہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ“ سے اسی کی تائید ہوتی ہے،

ستة اوسبعة عشر شهرا“ پھر بعض روایات میں سورہ پر جزم ہے، اور بعض میں

۱۵ کافی روایت ابن عباسؓ نے عند البخاری فی صحیح (ج ۲ ص ۸۷۷) تحت باب الفرق من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقة اهل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ “ مرتب عقی عنہ
۱۶ سورۃ البقرہ رقم الآیہ ۱۲۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۲۷۳) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے:

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپؐ چند روز قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصل قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عقی عنہ
۱۷ بالشک ہذا فی روایت الباب فی روایت مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبة ۱۲ مرتب
۱۸ کافی روایت نسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلة باب استقبال القبلة ۱۲ مرتب

سترہ پر جنھوں نے کسر کو شمار کیا انھوں نے سترہ بنائے اور جنھوں نے شمار نہیں کیا انھوں نے
مُولہ، لہذا کوئی تعارض نہیں،

”فَوَجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ وَكَانَ يَحِبُّ ذَلِكَ فَصَلَّى رَجُلٌ مَعَهُ الْعَصَا رَأْيَ بَيْتِهِ
تَحْوِيلَ كَيْ بَعْدَ آيَةٍ فِي سَبْعِ سَلَمَاتٍ ظَهَرَ كَيْ سَمَاءٍ بَطْنِي، جبکہ بعض روایات میں عشر کا ذکر آتا ہے

۱۵ کما فی روایۃ عوفؒ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلی تحویت المقدس
سبعة عشر شهراً ثم حولت إلى الکعبة“ (قال البیہقی) رواہ البزار والطبرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی
حدیثہ، ————— وعن ابن عباسؓ قال صرَّف رسول اللہ من الشام إلى القبلة فصلی إلى الکعبة فی رجب
على رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدینۃ، (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد
(ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة) ودفع عند احمد فی روایتہ (ابن عباسؓ) ستة عشر شهراً، انظر
المسند للإمام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳) ابواب القبلة باب مئة استقبال
بیت المقدس وتحویل القبلة منه إلى الکعبة وذكر البیہقی (ج ۲ ص ۱۲) ایضاً وقال رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر
والبزار ورجالہ رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

۱۶ وكان قد قدم النبي صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ربيع الاول بلا خلاف وكان التحول فی منتصف رجب من السنۃ
الثانیۃ علی الصبح عن الجہود ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۶۱) بتغیر من المرتب عفی عنہ

۱۷ روى ابن مردويه عن ابن عمرؓ ان ادل سلوة صلاها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى الکعبة صلیۃ الظهر وانما
السلوة الوسطی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۱۳) طبع المکتبۃ التجاریۃ مصر (۱۳۷۸ھ) تحت تفسیر قوله تعالیٰ ”قد نرى
تقلب وجہک فی السماء“ رقم الآیۃ ۱۴۴ من سورة البقرة،

وعن انس بن مالك قال صرَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تحویت المقدس وهو یصلی الظهر والنصر
یوجهہ إلى الکعبة الخ قال البیہقی قلت حدیث انس فی الصبح الا انه جعل ذلك فی سلوة الصبح واما الظهر، رواہ البزار
وفیه عثمان بن سعید ضعفہ یحیی القطان وابن معین والوزرعة ودثقه ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیعہ، مجمع الزوائد
(ج ۲ ص ۱۳، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ کما فی روایۃ الباب وروایۃ البراء عن البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۴) کتاب تفسیر باب قوله ”سيعقل
السفهاء من الناس الخ“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعہ اسل میں یوں ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپ نے ظہر کا نماز مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم المعروف ”بمسجد قبلتین“
 (الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپ نے عصر کی نماز
 ادا کی، لہذا جن لوگوں نے ”عصر“ روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل
 نماز ”عصر“ تھی،

”ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع في صلاة العصر نحو بيت المقدس
 فقال هو يشهد انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه قد رجه الى
 الكعبة قال فانحرفوا وهم ركوع“ اخراجات کی سورت یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے
 چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے
 اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف
 پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف
 آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم،
 پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے
 ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ
 بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مؤید ہو اس
 وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرصہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود
 صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،
 ”کانذا ركعاً في صلاة الصبح“ نماز صبح کا واقعہ اگلے دن قبار میں پیش آیا تھا، اور

۱۵ دیکھو ان یكون اغفر لعل المذكور من اجل لمصلحة المذكورة اولم تنوأي الخطا عند التحویل بل وقعت
 متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲، ۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ کما تدل علیہ دایۃ ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۴۵) فی باب قوله ”ومن حیث خرجت فوال ذیک انی“
 من کتاب تفسیر وروایۃ ہسل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الکبیر، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۱۷
 رشید اشرن عفی عنہ

نماز عصر کا تمیز قبلہ میں نہ رہا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں کجنوب میں ہے، ”بحر مابین“
کے الفاظ سے یہ نہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ
اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانبِ مکین
میں اور پینتالیس درجہ جانبِ یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ
اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم

”فصلی کل رجل متاعلی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو
چاہئے کہ تحریمی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اس جانب رخ کر کے
نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے
اندر اس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ
جس طرف رخ کرے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء
کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی یہ قول یہی ہے،
البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور
امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا
کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحریمی کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور
اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہو اور اس نے تحریمی کے بغیر

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۷۲) و ہذا فی ردایۃ توطیۃ بنت مسلم عند الطبرانی فی البکیر لکن فیہ یحتمل
ابن ادیس الاسواری وہو ضعیف متروک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲) مرتب من قبلہ اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب، کما صرح بہ الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۳ و ۲۹۴ ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحرّی کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحرّی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاعلیٰ حیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہو گا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مستند طیارسیؒ اور بیہقیؒ میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵۶ (ص ۱۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۲۵ھ) حدیث ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سید ابو الریح وعمر بن قیس قال اشعث عاصم بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن زید عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة فصلى كل رجل متاعيا فلما انجلت از بعضنا قد سلى غير القبلة وبعضنا قد سلى للقبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مضت صلوآتكم ونزلت فأيما تولوا فثمّ وجه الله (فی احادیث عامر بن ربیع البدریؒ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی و الجلی،

۱۵۷ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبال القبلة باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۸ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوة باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحرّی فی ذلک، و آخر جہ لبسقی ایضاً فی سنن الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التحرّی و تحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی و الجلی،

حضرت جابرؓ سے اور ابن مردودیؒ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن یہ ایک دوسرے کی نفی کا باعث ہیں،

فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، اس آیت کی تفسیر میں ایک قول تو یہی ہے کہ اشتہار قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلة علی الذابتہ کے مجہول کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی مانند میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہۃ قدرتہ، یہاں تاہم الرقبۃ کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب سورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب ما جہ فی کراہیۃ ما یصلی الیہ فیہ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن زریار و عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے

لے قال العلامة ابنوریؒ وفیہ حدیث ابن عباسؓ فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردودہ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبلة فقال قد رقت سلواتکم بحجہا الی اللہ عز وجل (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الادسط وفیہ ابو عبیدۃ والدابر (ہم ذکرہ ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۵ باب الاجتہاد فی القبلة) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)

میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "دیکھا کہ یوں ہذا احسن ما ورد فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ لے چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتہاد فی القبلة وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئ و ہو مقبل من مکۃ الی المدینۃ علی راحلۃ حیث کان وجہہ قال وفیہ نزلت "فایما تولوا ثمم وجہ اللہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز صلوٰۃ النافلة علی الذابتہ فی السفر حیث تو جہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصر ہا ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ لما یجہد فی رضاه

علم کو کہتے ہیں، اور مقرّامی شہر مقرّی کے باشندے کو کہتے ہیں یہاں وہ مراد نہیں،
 "ان النبی سلیٰ اللہ علیہ وسلم نفی ان یسئل فی سبعة مواطن"

"المزبلة" کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور معزّرة قمعانہ
 کو کہتے ہیں، جہاں جانور زنج کئے جاتیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوث
 نجاست کا خوف ہے، اور قَبْرَة سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ
 یا تشبہ بعباد القبور ہے یا وطن القبور کا اندیشہ ہے،

قارعة الطریق، یعنی دس سارین، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ
 اُن کا راستہ بند ہو جائے گا،

وفوق ظہر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سور اور سبا ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک
 یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمد کے نزدیک فرائض ادا
 نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالک کے نزدیک وتر، رکعتی طواف اور
 سنت فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہائے
 مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضٍ لَغْنَمٍ اعْطَا الْاِہْلَ

مَعْطَيْنَ بِحَسْرِ الطَّارِ اور عَطْنِ بَفَتْحَتَيْنِ اونٹوں کے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرَبِضٍ
 بحسْرِ البَارِ، بکریوں کے باڑے کو، معاطن اہل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ
 شریعہ جانور ہے، اور اس کے بھلگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف
 بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ
 ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطان اہل میں نماز پڑھنا مکروہ تو ہے
 لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

لہ قال العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۴) وقد عقد الحديث العلامة نجم الدين الطرطوسي في

منظومة الفوائد فقال:
 نہی الرسول احمد خیر البشر
 معاطن الجمال ثم مقبرة
 فوق بیت اللہ والحمام
 عن الصلوة فی بقاع تعتبر
 مزبلة، طریق، محبزة
 والحمد لله على التمام

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجدیں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہض غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص: ۳۸۹ الی ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلته نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زمین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع و سجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع و سجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المختار (ص: ۲۷۳، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَاقِيَتِ الصَّلَاةُ

فَابْدِءْ وَأَبِا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقیت الصلوة فابدء و ابا لالعشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجائے تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتی بہ نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آجانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فساد طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی ادنیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلت طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندمی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاة (۲: ۶۹) میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لأن یكون طعامی کله صلوة أحب إلی من أن یكون صلواتی کلها طعاماً“ چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لا نقوم إلی الصلوة فی أنفسنا شیء“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لأن جعل طعامی صلوة أحب إلی من أن أجعل صلواتی طعاماً“ (مشکوٰۃ المصابیح)۔

۱۔ کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر مل سکا ۱۲ مرتبہ ہل اللہ علیہ امر تخریج الاحادیث

اس کے علاوہ اس تعبیر کی تائید ایک حدیث مرفوعہ سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبان
معجم اور مطہرانی اور امام طحاوی کی منسل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے
ہیں "اذا اقيمت الصلاة واحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ذكره
الهيثمى في مجمع الزوائد عن الطبرانى وقال رجاله رجال الصحيح" اس حدیث میں
یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے
کے بعد شام کو اشتہاء زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے،
اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہاء طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ
نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابو داؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تؤخر
الصلاة لطعام ولا لغيره" یہ حدیث اگر صحیح ہو تو اسی سورت پر محمول ہوگی جب کھانے
کی اشتہاء اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فوت کر دے، اور حضرت لنگہ بھی قدس سرہ نے فرمایا
کہ صحابہ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے، اس لئے اشتہاء بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی
فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہذا آجکل ہم لوگوں کو صحابہ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے آنے کے
بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہیے، بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہاء اتنی زائد ہو کہ
نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو، (الکوکب الدرری، ص ۱۶۴)

۱۵ (ج ۳ ص ۴۶ و ۴۷) باب الاعتذار فی ترک الجماعة ۱۲ مرتب

۱۶ اس کی تائید حضرت نافعؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال كان ابن عمرؓ احياناً نلقاه وهو صائم فيقدم
للعشاء وقد فودي بصلاة المغرب ثم تقام وهو صائم يعني الصلاة فلا يترك عشاءه ولا يعجل حتى يقضي عشاءه
ثم يخرج فيصلي ويقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تعجلوا عن عشاءكم اذا قدم اليكم" مصنف
عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) رقم الحديث ۲۱۸۹ باب اذا قرب العشاء وفودي بالصلاة ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۷ (ج ۲ ص ۵۲ و ۵۳) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء ۱۲

۱۸ کہ شرح السنہ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره" مشکوٰۃ المصابیح
رج ۱ ص ۹۶) فی آخر فصل الثانی من باب الجماعة وفضلها ۱۲ مرتب زاده اللہ علماً وعللاً،

۱۹ حضرت گنگوہیؒ کے کلام کی تائید ابو داؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء کی روایت
سے ہوتی ہے "عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال كنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر ابی جنب عبد الله بن عمر فقال عباد بن عبد
ابن الزبیر انما سمعنا ان یبدأ بالعشاء قبل الصلاة فقال عبد الله بن عمر ویحک کان عشاء ہم؟ انراہ کان مثل عشاء
ابیہ (تیسرا الموائد الاطعمہ بالون کثیرہ حتی لا یفرغوا منها الا بعد فراغ الصلاة) (بذل المجود، ج ۲ ص ۳۴۸، طبع)

۲۰ حضرت گنگوہیؒ کے کلام کی تائید ابو داؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء کی روایت سے ہوتی ہے "عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال كنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر ابی جنب عبد الله بن عمر فقال عباد بن عبد ابن الزبیر انما سمعنا ان یبدأ بالعشاء قبل الصلاة فقال عبد الله بن عمر ویحک کان عشاء ہم؟ انراہ کان مثل عشاء ابیہ (تیسرا الموائد الاطعمہ بالون کثیرہ حتی لا یفرغوا منها الا بعد فراغ الصلاة) (بذل المجود، ج ۲ ص ۳۴۸، طبع)

باب من زار قومًا فلا يصلّ بهم

”من زار قومًا فلا يصلّ بهم“، اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایئم الرجل فی سلطانه، اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، ہناچہ اسی حدیث کی بنا پر فقہار نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامت کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اقرأ وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہار کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن انحرثؓ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراهیة ان یخص الامام نفسه بالدعاء

”ولایئم قومًا فیخص نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے مشراح نے بہت سی توجیہات کی ہیں

۱۔ انظر جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامة فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ كما ورد فی رواية انسؓ ”اللهم اسقنا“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الجامع
 ۳۔ مرتب عنی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا برقنۃ وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بددعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی ممانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم رائج معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں، اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً ”اللہم زوجنی فلانة“ یا ”اللہم اعطنی داراً ثلاثیۃ“ وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً ”اللہم انی ظلمت نفسی ظلمًا کثیراً“ وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللہم زوجنی فلانة وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

”ولا یقوم الی الصلوٰۃ وهو حقن“ حَقْنٌ اور حَاقِنٌ، محبتس البول کو کہتے ہیں، اور ”حَاقِب“ محبتس البراز کو، یہاں ”حقن“ سے دونوں مراد ہیں، اور ”صلوٰۃ الحاقن“ کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے،

۱۔ و ہذا محالاً یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا ماخذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰، ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ
 ۲۔ ویقال لمحالب الریح ”الحازق“ ومحالب الغائط والبول معاً ”الحاقم“ وقیل ”الحازق“ ایضاً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوٰۃ وسجد احدکم الخلل، فلیبأ بالخلل، ۱۲ مرتب عنہ

باب مآجاء من امّ قومًا وهم له کارهون؛

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثه رجل ام قوم وهم له کارهون،
 حدیث: باب ۱۰، حکم اس صورت میں ہو جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ
 سے یا کسی اور خرابی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ دنیوی عداوت
 ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح بہ فی المرقاة (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر
 ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہو گا خواہ وہ تنہا ہو اور بعض حضرات
 نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہو گا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلاء کی
 اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب مآجاء اذا صلى الامام قاعداً فصلوا قعوداً،

تحریر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجعلت "تجشش" کے معنی
 ہیں کھال کا چھل جانا، ابو داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا دامن پہلو چھل گیا
 تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۶ شہ کا ہے،
 اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً ادا
 کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی
 بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتدار اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا
 اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتدار کسی بھی حال میں جائز نہیں
 نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ اگر
 امام کی اقتدار کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک
 امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ سے تو مقتدیوں کی

محذوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں، امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے: **لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا**۔

لیکن جمہوریہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: **لَمْ يَرَوْهَا غَيْرَ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ، وَالْحَدِيثُ مَرْسَلٌ لَا يَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ**، لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

② دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام ازہریؒ، امام اسحاقؒ اور طاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عاتقیؒ نے شرح التقرب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروع ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا بصلوۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرجع الزوال ہو، امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ: **وَإِذَا أَصَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا تَعْرِدًا** اجمعون۔

③ تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر محذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۵ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۶۳)، رقم الحدیث ۴۸۸۷ و ۴۸۸۸ (باب هل يؤم الرجل جالساً؟ ورواه الدارقطني ايضا في سننه (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوة المريض جالساً بالأمم من ولفظه "لا يؤمن أحد بعدى جالساً" ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَوْمُوا لِلّٰهِ قٰنِیٰنَ“ سے ہے، جس میں
 قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا
 اِلَّا وُسْعَهَا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ”کان بنی الناصر فساءلت
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعد فان لم
 تستطع فعلى جنب“

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرضِ وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی، پھر
 چونکہ یہ مرضِ وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیثِ باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیثِ باب
 کا پہلا جواب احتیاط و شوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرضِ وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر حنبلیہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ عبد الرزاق میں ستر
 عطاء سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۶) باب ما ذکر من ایتام المؤمنین امامہ
 اذا سئ جالساً ۱۲ مرتب،

۲۔ سورۃ بقرہ، جز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ، جز ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۷) ۱۴

کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۸، رقم الحدیث ۴۰۴۲) باب بل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپ نے فرمایا ”لو استقبلت من امری ما استقبلت برت ما صلیت الا تعودا
بصلوة اما مکم ما کان یصلی قائماً فصلوا قیاماً وان صلی قاعداً فصلوا قعوداً“
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر
نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرضِ وفات
ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ اس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس
لئے کہ اس واقعہ میں آپ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین
ممکن ہو کہ شروع میں آپ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر
اقتدار کی ہو، پھر بعد میں آپ کی رائے بدلی اور آپ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم
دیا، لیکن مرضِ وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور خطا بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے
مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے
میں مشہور ہے ”لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن عطاء بن ابی رباح“ لہذا یہ ممکن ہو کہ
عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ اس
اور واقعہ مرضِ وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (لتشاکلہما فی الامور)

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ”اذا صلی الامام
جالساً فصلوا جلوساً واذا صلی قائماً فصلوا قیاماً“ کے حکم کے ساتھ تصریح بھی
موجود ہے ”ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظمتائہما“
جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتدار کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ
سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۔ انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتباً

۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۰) بحالۃ تدرب الراوی للیوطی والکفایۃ للخطیب

(ص ۳۸۸) ۱۲ مرتباً عنی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتدار بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: "رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدينة قصره على جنم نخلة فانفكت قدمه فاتيناہ نعودہ فوجدناہ فی مشربۃ لعائشۃ یسبح جالساً قال فقمنا خلفہ فسکت عنا ثم اتیناہ مرة أخرى نعودہ فصلى المكتوبة جالساً فقمنا خلفہ فاشار الینا فقعنا قال فلما قضی الصلوة قال اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، اس طرح تصریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیت نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عجمت

۱۔ کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۲۲۶) منقولاً عن حجة اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۲۴) فی مبحث

الجماعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

سے خالی رہی ہو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیارات کے لئے حاضر ہوئے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بنیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرز عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدار کے بجائے اپنی رکعات کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”ان ابن مسعود سن لکم سنتہ فاستنوا بہا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”واذا اصلی قاعد افصلوا قعوداً اجمعون“ مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کثر العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: ”یَنْبَغِي أَنْهُ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَيَّ أَنْ يَوْمَ قَاعِدًا غَيْرَهُمْ)“ اور عروہ فقہار سب سے اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل ”مجلس علمی“ سے شائع ہوا ہے، اس

۱۵ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۶۶) باب الذی یكون له وتر للامام شفیع ۱۲

۱۶ (ج ۴ ص ۲۵۸) کذا فی معاری السنن (ج ۳ ص ۱۲۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ (ج ۲ ص ۲۶۰، تحت رقم ۴۰۶۸) باب صل یوم الرجل جالساً ۱۲

میں یہ قول عروہ کے بھائی ابو عروہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلترائج نسخ اخری من التابین، مرقب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، ”عن محمد بن سالم ثنی حصین من واد سعد بن معاذ عن اسید بن حضیر انہ کان یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعدًا فصلوا قعودًا“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ ”وہذا الحدیث لیس بمتصل“ (یعنی لم یصح حصین عن اسید بن حضیر) خلاصہ یہ کہ نماز میں کھڑے ہونے کا حکم قرآن کریم کی صریح آیت ”وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِینَ“ سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسبوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں جھوٹا جاسکتا،

بھر حدیث باب میں مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اپنی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام راتب نہ ہو، یا پھر عذر رجوع الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ ”انما جعل الامام لیؤتہم بہ“ کی علت کا

تقاسماتو یہ ہے کہ ان سورتوں میں بھی فہرہ واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمد نے ان کا استثناء مرض و فوات ہی کے واقعے سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہذا اگر جہور قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعامل صحابہ کی بنا پر حدیث باب کو کتبہ منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ ابْنِ بَكْرٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَاعِدًا“ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض و فوات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی، یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدری، لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑ کر اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہو ”فَصَلَّى إِلَى جَنْبِ ابْنِ بَكْرٍ وَالنَّاسُ يَأْتُمُونَ بِابْنِ بَكْرٍ وَابُو بَكْرٍ يَأْتُمُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نماز یا ابتداء میں آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی اقتدار کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے بیٹے تو آپؐ امام بن گئے،

لیکن الترمذی حاشیہ میں ان دونوں روایات کو الٹ الٹ واقعے سے متعلق قرار دیا ہے، امام ابن سعدؒ ”طبقات“ میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض و فوات، تفسیراً تیرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپؐ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپؐ خود بنفس نفیس امامت فرماتے اور اگر نفل ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے، بہر حال ایام مرض و فوات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی اقتدار دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

۱۵ فذكر بعضهم ادل حاله وبعضهم آخر حاله فذكر كل ما لم يذكره الآخر فجعل مولانا الكنكوشى الواقعتين واحدة، كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ من اراد ان يقف على تفصيل المسئلة فعليه ان يطالع شرح باب في القارة في المغرب في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۴۴ الى ص ۱۴۹ ومن ص ۲۳۰ الى ص ۲۳۲) من باب آخر ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

مُورث برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلیٰ فسلمت علیہ، ضرر
الی اشارۃ "ائمۃ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز
نہیں، البتہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش
ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بلکہ امام شافعیؒ
اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالکؒ و امام احمدؒ بن حنبلؒ بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ
کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

ائمۃ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ
ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپؐ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے
ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علیّ" حدیث باب میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا
ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے
ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے
ساتھ ردِ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

۱۵ البتہ سنن ابوداؤد ج ۱ ص ۱۲۶ باب الاشارة فی الصلوة کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت مردیٰ ہے جس
اشارہ فی الصلوٰۃ کی سورت میں فسادِ صلوٰۃ کا حکم معلوم ہوتا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التبیح للرجال یعنی فی
الصلوة والتبیسق للنساء، من اشار فی صلوٰۃ اشارۃ فہم عنہم فلیعذر لہا یعنی الصلوٰۃ" لیکن اس حدیث کے بارے
میں امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں "ہذا الحدیث دہم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے تو بھی اس کا
مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد فی الحدیث الاشارة فی غیر حاجۃ شرعیۃ والفساد فی مثلہ
عمدنا ظاہر" انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۴۰) ۱۲ رشید اشرف عفر اللہ ولوالدہ

۱۶ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الاشارة فی الصلوٰۃ ۱۲

۱۷ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے انکی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مردیٰ
ہیں "فسلمت فلم یرد علیّ" وقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ان فی الصلوٰۃ شغلا، اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ
کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بِمَا جَاءَ مِنْ صَلَوةِ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ صَلَوةِ الْقَاعِمِ

وَمِنْ صَلَوةِ قَاعِدٍ آخِلِهِ نَدَفَتْ أَجْرَ الْقَاعِمِ وَمِنْ صَلَوةِ مَا نَشَأَ فَلَهُ نَسَبٌ نَحْمُ
 أَجْرَ الْقَاعِدِ اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہو یا قفل کے بارے میں؟ اگر ایسے مفترض کے
 حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعداً نماز پڑھنا ہی جائز
 نہیں ”ذکیف ذکر صلواتہ قاعداً“ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعداً
 نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور
 کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو ”مَنْ سَلَّاهَا
 نَاسِئاً“ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی
 جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ
 وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر عذر کے ہو،

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ دغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی
 دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر ہو لیکن
 انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم کا بیان ہے، اور مطلب
 یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضطجاع
 جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ
 تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شاید مشقت
 اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا نخست پر عمل کرنے کی
 صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا
 عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جب نخست
 کی صورت میں اسے سرت ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے،
 اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

۱۵ اور اگر اسے متنفل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیفِ اجر کا کوئی سوال
 نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ (ص ۱۱۶) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ یہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیچہ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محمل معذورین ہیں،

بابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوة“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازارائی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر پہن رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیس اور علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبد اللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

۱۔ من طریق ابن جریج عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۸) ۲۔ مرتب
۳۔ وعن ابی حنیفۃ انه یکرہ السدل علی القمیس علی الازار وقال لانه ینزع اهل الکتاب فان کان السدل بدون السراويل فکراہتہ لاحتمال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکراہتہ لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء ولغیرہ للنہی من غیر فصل انتہی، کنزانی معارف السنن (ج ۳ ص ۶۳)
رشد اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیر ادقی اعین الناس کبیراً،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”تھی ان یصلی الرجل مختصراً“ اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عسا کا ہمارا الینا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پہلو) مراد ہے، یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محمدین و فقہاء کا مختار ہے،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نبی کریمؐ کی متعدد وجہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونیکے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئتِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَى الصَّلَاةَ أَفْضَلَ؟ قَالَ طَوْلَ الْقَنُوتِ“ لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طول قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام کے معنی مراد لئے ہیں، پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات، امام ابو حنیفہ رحمہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طول قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۵ والقول الاول حكاہ البردی، والثانی حكاہ الخطابی و ہناك اقوال اخری كذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۶۷۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ دیکھو روایۃ عبد اللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سئل اتی الاعمال افضل قال طول القیام، انظر معاریف السنن (ج ۳ ص ۶۷۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحاق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص کی صلوٰۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطیئة" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جاسکتی ہے،

بابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عن عبد الله ابن يحيى بن أسدي: "بُحَيِّنَ ان کی والدہ کا نام ہے (قبیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہی، لہذا عبد اللہ ابن یحییٰ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ عَلَیْنِ متنا سلین کے درمیان ہو، "فَلَمَّا اَتَمَّ صَلَوَتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ يَكْتَبُ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ اَنْ يَسْتَمَّ" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵۱ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۲ وبالجملہ مسلک الامام افضلیۃ القیام لان المنقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یطول القیام اکثر من الركوع والسجود لان ذکر القیام القراءة ہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

جہاں امام یا کسی نہ نزدیک یہ تفصیل ہو کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی شخص کی وجہ سے واجب ہوا اور
توسجدہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان
کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ ”القاء بالقاء والدال بالدال“
یعنی ”القبیل بالنقصان والبعث بالزیادة“ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے سہو کی جن سورتوں میں سجدہ قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا
مثلاً حدیث باب میں تعدۃ اولی کے ترک پر اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے ان سورتوں
میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت
میں، کما فی حدیث ذی الیدین، اور جن سورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت
نہیں وہاں امام شافعی کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجدہ ہوگا، امام اسحاق کا مسلک بھی
یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالک
کے مسلک کے مطابق ”القاء بالقاء والدال بالدال“ پر عمل کرتے ہیں، بہر حال ائمہ ثلاثہ
کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ ہر صورت میں
بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام
اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ ابن جحینہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ نے
تعدۃ اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا،
اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

① اگلے باب (باب ماجاء فی سجدتی السہو بعد السلام والكلام) میں حضرت
عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً
فقیل له ازید فی الصلوۃ ام نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلم“ قال
ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح،

② ترمذی کے سوا تمام صحاح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے :

۱ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظهر والعصر ۱۲

۲ انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۵۰۵، ۵۰۶) کتاب الصلوۃ باب التوجہ نحو القبلة حیث کان الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب السہو فی
الصلوۃ و السجود لابن النسائی (ج ۱ ص ۱۸۲) کتاب السہو باب التحریر السنن لابن داود (ج ۱ ص ۱۳۶) بالنظر فی غمسات السنن لابن ماجہ
(ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد بعد السلام ۱۲ رشید اشرف لفظہ اللہ بآئمہ علما ما یفقد،

وَإِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَعَزَّ الصَّوَابَ فَلْيَتَمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلَمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ
سَجْدَتَيْنِ (اللفظ للبخاری)

(۳) ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہی

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

(۴) سنن نسائی و سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَكَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلَمْ

(۵) ترمذی (ص ۳)، میں پیچھے ”باب ماجاء فی الامام ینہض فی الركعتین ناسیاً“ کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قال صلی بن المغیرۃ بن شعبۃ فنهض فی الركعتین فصبح به القوم وصبح بهم فلما قضی صلاته سلم ثم سجد سجدتی السهو، وهو جالس ثم حدثهم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل بهم مثل الذی فعل _____ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

(۶) حضرت ذوالیقرینؓ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب من نسی ان یتشهد و هو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ہما بعد السلام، ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب التحری، کتاب السہو، ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۲۸) باب من قال بعد التسلیم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من النظر و العصر ۱۲

بتلایا گیا ہے، چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فصلی اثنتین آخرین ثم سجد
ثم کبر فسجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قولی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف
ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح
ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول
ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدہ سہو کے بعد
تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَوْلُ (إِی الشَّافِعِيِّ) هَذَا النَّاسِخُ لَغَيْرِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَیَذْکُرُ أَنَّ الْخَرَجَ
فَعَلَ النَّبِیُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَیْ هَذَا ۱۰ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ
کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ اُن کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجینہؒ
کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ
امام شافعیؒ نے نسخ کی دلیل میں امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجد قبل السلام آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا“، لیکن امام زہریؒ کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ
ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہریؒ کی مراسیل ”شبه لاشئ“ ہیں، لہذا اس
سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۰ عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعدہ وآخر الامرین قبل السلام،
لیکن خود علامہ ابوبکر حازمی شافعیؒ ”کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۱۵) باب سجود السہو
بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہریؒ کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”وطریق
الانصاف ان نقول ما حدیث الذی فیہ دلالة علی النسخ نفیہ القطع فلا یقع معارضاً للحدیث الثابتة واما بقیة
الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعدہ قولاً وفعلًا فی ان کانت ثابتة صحیحة ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم
بعضہا علی بعض غیر معلوم بروایة موصولة صحیحة والاشبه حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین“ ۱۱

احقر الورمی رشید اشرف غفرلہ لدلول الدیہ لاسانہ

۱۱ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلًا عن الخطیب فی الکفاية ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السُّهُو بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلَامِ

اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ اَزِيدْ فِي الصَّلَاةِ
اَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يِهَاں دو مسئلے قابل بحث ہیں، ایک یہ کہ
کلام فی الصَّلَاةِ کی کیا حیثیت ہے؟ وِسْتَأْتِیْ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ بَعْدَ بَابِیْنِ اَنْشَاءَ اللهُ تَعَالٰی،
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے
ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو
اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،
دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے،
حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے
کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت
میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا،

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں
پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالاجماع فرض ہے،
لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے،

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے تھے،

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس
معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ
کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت
کے پیش نظر اسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

۱۵ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فَنَقَصَ فِي الرَّابِعَةِ وَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى صَلَّى الْخَامِسَةَ" ذکرہ العینی فی عمدة القاری

(ج ۲ ص ۱۱) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف ابن رجب ۳ ص ۴۹۴ بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”اَنَّ الَّذِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَنَ ثُمَّ سَلَّمَ“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہی، اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”اِذَا صَلَّيْتُ اَحَدَكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّيْتُ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“ نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعمیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا، علی الاقل کرے یا بنا، علی الاكثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا، علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحرّی یعنی غور و فکر کرے، اور تحرّی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے، اور

۱۵ عن طاؤس قال اذا صلّيت فلم تدري كم صلّيت فأعد بأمرة فان انسيت عليك مرة اخرى فلا تعد بها، مصنف ابن أبي شيبة (ج ۲ ص ۳۸) من قال اذا شك فلم يدركم صلتى اعاد ۱۲ رشيد اشراف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے، بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایت ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریری کا حکم معلوم ہوتا ہے، "اذا شك احدكم في صلواته فليتحرر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "اذا شك احدكم في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة واذا شك في الاثنتين والثلاث فليجعلها اثنتين"، اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "اذا سها احدكم في صلواته فلم يد ر واحدة صلى او ثنتين فليبت على واحدة فان لم يد ر ثنتين صلى او ثلاثا فليبت على ثنتين فان لم يد ر ثلاثا صلى او اربعاً فليبت على ثلاث" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشيطان ياتي احدكم في صلواته فيلبس عليه حتى لا يدري كم صلى فاذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدة تين وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدہ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

۱۵ عن ابن عمرؓ فی الذمی لا یدری ثلاثاً صلى او اربعاً قال یعید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شك فلم يدركم صلى اعاد" ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی
۱۶ فاخرجه البخاری فی باب التوجه نحو القبلة حیث کان (ج ۱ ص ۵۸) ومسلم فی باب السهو فی الصلوة والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بما علمہ وعلّمہ ما ینفعہ

۱۷ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شك احدكم في صلواته فلم يدركم صلى ثلاثاً ام اربعاً فليطرح الشك وليبت على ما استيقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السهو فی الصلوة والسجود،

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجود سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مردی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تخری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدة سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تخری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظَّهْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت | عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذَوَالْيَدَيْنِ أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْدَقَ ذَوَالْيَدَيْنِ؛ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ آخِرَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ الْخَمْسَةَ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء فرمائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمدہ ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہی پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمدہ ہو یا نسیاناً، جہلاً عن حکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن حکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

لہ قال النووی الثالث ان یشکلم ناسیاً ولا یطول کلامہ فمذہبنا انہ لا تبطل صلوٰۃ وہ قال (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلاً عن حکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

① آیت قرآنی: "وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بکثرت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،
② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْتُمُ

رَفِيعٌ مِثْلَهُ مَرَّةً (جمہور العلماء منہم ابن مسعودؓ ابن عباسؓ ابن الزبیرؓ والنسؓ وعروہ بن الزبیرؓ وعطاء بن یسافؓ والحسن البصریؓ والشافعیؓ وقنادۃ وجميع المحققين مالکؓ والاوزاعيؓ واحمدؓ فی زیاتہ واسحقؓ ابو ثورؓ والمجموع شرح المہذب ج ۴ ص ۱۷۷)

۱۔ اللفظ المسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۲۰۲، باب تحريم الكلام فی الصلوٰۃ ونسخ ما كان من اباحتہ واخرجه البخاری فی صحیحہ ج ۲ ص ۲۵۰، کتاب التفسیر باب قوله "وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" واخرجه ابو داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۳۷، باب لہنی عن الكلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عقی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت وَقُومُوا لِلّٰهِ قَنِينَ فَأَمْرُنَا بالسكوت ونهينا عن الكلام،

(۳) حضرت معاذ بن بن الحکم سلمی کی روایت سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے: "قال بینا انا اصلی مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت یرحمک الله فرماني القوم با بصارهم فقلت وانکل امیاء ماشاً انکم تنظرون الی فجعلوا یضربون باید یرهم علی افخاذهم فلما رأیتهم یصمتوننی لکنی سکت فلما صلی رسول الله صلى الله عليه وسلم فبانی هو وأمتی ما رأیت معلماً قبله ولا بعده احسن تعلیماً منه فوالله ما کهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم قال ان هذه الصلوة لا یصلح فیها شیء من کلام الناس انما هو التسبیح والتکبیر وقراءة القرآن الخ"

(۴) عن ابن مسعود قال کنا نسلم علی النبی صلی الله علیه وسلم فیرد علینا السلام حتی قد منا من ارض الجبشة فسلمت علیه فلم یرده علی فاخذنی ما قرب وما بعد فجلست حتی اذا قضی الصلوة قال ان الله یحد من امره ما یشاء وانه قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوة حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

۱۔ صیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحریم الکلام فی الصلوة ونسخ ما کان من اباحتہ، واخرجه النسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۷۹، ۱۸۰) باب الکلام فی الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۲۔ اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوة واخرجه الطحاوی بتغیر فی اللفظ فی شرح معانی الآثار

(ج ۱ ص ۳۱۸) باب الکلام فی الصلوة لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ قولہ فاخذنی ما قرب وما بعد یقال لمن اقلقه الشیء وازعج کائنۃ یفکر فی امورہ بعیدہا وقربہا ایہا کان سبباً

فی منع رد السلام، مجمع البحار (الملقط من حواشی النسائی) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالحجہ ۱۰ کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان ۳۳ ہجری میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں ۳۴ھ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، گما صراح بہ موسیٰ بن عقبہ فی مغازیہ، ومغازیہ ص ۱۸۱ المغازی عند اہل الحدیث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجر، علامہ ابن اثیر، نیز دوسرے علماء محدثین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں ۳۴ھ میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معاذ بن الحکم سلمیٰ کے مذکورہ بالا تشہیت عا طس ولے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معاذ بن الحکم سلمیٰ انصاری صحابی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵۱ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انہ قدم المدینہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یجہز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخہ (ج ۳ ص ۶۹) حدیثاً عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشہ وفہم عبداللہ بن مسعودؓ وفہم ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرك بدرًا، قال ابن کثیر وهذا اسناد جید قوی وکذا لک، نقلہ الزیلعی عن عیسیٰ ابن عقبہ ۳ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس کے علاوہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آیت فرآنی ”وَقَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ“ مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”الخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قد ام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ والناس یتکلمون فی الصلوۃ فی حوائجہم کما یتکلم اهل الکتاب فی الصلوۃ فی حوائجہم حتی نزلت هذه الآية وقوموا للہ قنوتین“، اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر کے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی بنا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بنا صلی اللہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو مکہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً مکہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵ و مثله فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) النظر معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰۹)، مرتب عفی عنہ
 ۱۶ نیز بھی حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوۃ کی حرمت ”قوموا للہ قنوتین“ سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم بالقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ کافی روایت النبیائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۹ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم بالقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب غفر لہ

ہر کہ حضرت ذوالیدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلا شک شبہ یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوہ بدر ۳ھ میں ہوا ہے،

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت

ذوالیدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین وانصرف فقال له ذوالشمالین بن عمرو“ انقصت الصلوة ام نسیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یقول ذوالیدین“ فقالوا صدق یا نبی اللہ فاتم بہم الركعتین اللتین نقص

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائی ہی میں عمران بن ابی النضر نے

۱۵ انظر للنفسیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا وتکلم ۱۲ مرتب

۱۷ ج ۱ ص ۱۸۲، ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ یوماً فسلم فی رکعتین ثم انصرف فلارکھ ذوالشمالین“ اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”أصدق ذوالیدین“ نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاوی میں ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادریس عن عبد اللہ ابن عیاش عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃ کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے، جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”اکذلک یا ذوالیدین وکان یسمی ذوالشمالین“

اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے ”انہ ذکرلہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین“ اس روایت کے تمام روایۃ ثقات ہیں، البتہ عبداللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل یہ لکھا ہے کہ ”صدق فی حفظہ شئ“ اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبی ہی نے امام دارمی سے نقل کیا ہے کہ ”قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقہ“ اور امام طحاوی نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحتاً یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵ ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث فیہا من السہو، ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ ج ۲ ص ۲۰۰، ما قالہ فیہ اذا انصرف وقد نقص من صلوۃ مکمل ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی سند یہی ”ثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا الیث بن سعد قال

حدثنی عبداللہ بن دہب عن عبداللہ العمری عن نافع بن عمر طحاوی (ج ۱ ص ۲۱۸) ۱۲ مرتب

۱۵ کذا فی تعلیق الحسن علی آثار السنن ج ۱ ص ۱۲۲، باب ما استدلل بہ علی ان کلام السامی وکلام من ظن التمام

لا یبطل الصلوۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیحدینؑ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیحدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "نسل بنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلی بنی" سے مراد "نسل بنی" ہے اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہؓ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ حالانکہ حضرت نزال بن سبرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علينا معاذ بن جبل فلما ياخذ من الخضر رات شيئاً حالانکہ جس وقت حضرت معاذؓ یمن تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا قدم علينا" سے مراد بقینا "قدم علی قومنا" ہے، نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبة بن غزوہ (یرید خطبہ بالبصرة) حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوہ ان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہؒ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد "خطب اهل البصرة" ہے، ذکر هذه الآثار كلها العلامة الطحاویؒ فی شرح معانی الآثار، نیز بہرہ دہ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے،

حضرت مولانا بنوریؒ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود منظم اس سے خارج

۱۔ کما فی ردایہ الناسانی (ج ۱ ص ۱۱۱) ما یصل من سلم من اثنتین ناسیا و تکلم ۱۲ مرتب

۲۔ فراجع لهذه الآثار المجلد الاول ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عطفی عنہ

۳۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الحجاج والنفی والامارة باب کیف کان اخراج الیہود من المدینہ ۲ مرتب

۴۔ راجع (ج ۲ ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عطفی عنہ

ہو، یہی صورت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،
اب صرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منقول
ہیں کہ ”بینا انا اصری مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک
راوی یعنی شیبان کا تفریدی، اور ان کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بینا انا اصری“
کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”صلی بنا“ تھا، اور حضرت
ابو ہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے
روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی
بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی ایک
روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ
وسلم“ حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی
تھیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس
کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلنا“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے
راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے
معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا اتہایہ واحد متکلم کا صیغہ ان
دلائل قطعیہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے قبل واقع ہونے پر دلالت ہیں،
پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں
جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا،
مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر
سلام پھیر چکے ”ثم اتي خشبة معروضة في المسجد فاثكأ علیہا كأنه غضبان“ اور

۱۔ کافی روایت مسلم (رج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الركعتین او نحوہما فلیتم ما لہما منہ ۱۲ مرتب

۲۔ (رج ۲ ص ۱۲۸) کذا فی معارف السنن (رج ۳ ص ۵۱۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ (رج ۳ ص ۵۱۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ صحیح بخاری (رج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاعداء فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوۃ، اور مسلم کی روایت میں یہ
الفاظ ہیں ”ثم اتي جرفا فی قبلۃ المسجد فاستند الیہما مضطربا، (رج ۱ ص ۲۱۳) باب الہو فی الصلوۃ وایہود ۱۲ مرتب

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبہ معروضہ "اسطوانہ خانہ" تھا، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانہ خانہ کو منبر بننے کے بعد دفن کیا گیا تھا، لہذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے اور منبر سلسلہ سے بنایا گیا تھا، کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا، اور تحویل قبلہ سلسلہ میں ہوئی،

۱۔ چنانچہ مسند احمد ج ۲ ص ۲۴۸ کی روایت کہ الفاظ یہ ہیں: "ثم اني بسر عاني قبله المسجد كان يسند اليه نظره فاسند اليه نظره الخ" (معارج السنن ج ۲ ص ۵۲۸) اس میں "كان يسند اليه نظره" کے الفاظ اس بات کو ظاہر کر رہے ہیں کہ وہ خشبہ معروضہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیکہ لگانے کے لئے تھی، اور اسطوانہ خانہ بھی اسی مقصد کے لئے تھا معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانہ خانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۲۔ کما ذکر ذلك في حديث انس عن ابي عوانة وابن خزيمة وابن نعيم فيه "ثم امر به فرفق" وكذا في حديث ابی سعيد الدارمي "فامر به ان يحفره ويدفن" (ج ۱ ص ۲۲۳) الملقط من معارج السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتبة حفظه الله ۳۔ کما في رواية سعيد بن ابي عمار عن الزوار الطبراني في الكبير قال كثرنا نعدو على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخر بالمسجد فنصلي فيه فمرنا يومًا «ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد على المنبر فقال لقد حدث اليوم امر عظيم فذوت من النبي صلى الله عليه وسلم فتلا هذه الآية ثم تلاي نزلت فيك في السماء حتى فرغ من الآية الخ علامه بيضاوي مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲۱) میں باب ماجاء في القبلة کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدث ابی سعید ذہبی عن ابن ساریح کاتب اللیث بنعنه الجهمی وقال عبد الملك بن شعيب بن الليث ثقة تامون" یہ حدیث تحویل قبلہ اور غزوہ بدر سے قبل جو منبر بردال ہے، عبد اللہ بن صالح کی رہے سے اس میں اگرچہ ایک وجہ کا ضعف پایا گیا ہے لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیڑ کیا جاسکتا ہے، پھر شہ ۱۱ اس کے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعہ افک میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر صبح بخاری ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الاذک، اور واقعہ اذک شہ میں پیش آیا، بہر حال ثبوت منبر خواہ شہ میں ہو یا سلسلہ میں یا اس کے قبل بہر صورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیہدین کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ بالاتفاق شہ میں مشرقت باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید شریف نفعہ اللہ بعاملہ یا نفعہ،

۴۔ اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں اس کے بعد تحویل قبلہ حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کجائے لگیں چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وهو بكة نحو بيت المقدس في الكعبة بين يديه وبعدهما جبرائيل والميكائيل" عشر شہر الثم نزل الى الكعبة رواه احمد الطبراني في الكبير الزوار رجاله رجال الصحیح وكذا في مجمع الزوائد ج ۱ باب ماجاء في القبلة وتفصيل قد مضى في باب ماجاء في ابتداء القبلة ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

لہذا ذوالبدرین کا واقعہ لازماً سہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالبدرین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب^۱ المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "أحدی صلوٰتی العشاء کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا، بعض میں محمد بن سہرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا،

بحر اس میں بھی اضطراب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کافی برآء الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کہانی البیہر لمسلم فی ردائہ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلوٰۃ الظهر ثم سلم (رج ۱ ص ۲۱۲) باب الشہر فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۲۔ کہانی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (جلد ۱ ص ۲۱۲) باب العشی جو بفتح العین، وکسر الشین، وتشدید الیاء قال الذہیری العشی، بخذرا العرب، ما یؤخذ والاعشی، وغیرہا، کذا فی شرح صحیح مسلم للنووی، (رج ۱ ص ۲۱۳) مرتب عفی عنہ

۳۔ کہانی بعض روایات، الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (رج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو، والصحیح لمسلم، (رج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ الجلیۃ والخفیۃ

۴۔ احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابو ہریرہؓ نے تعیین صلوٰۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ کہانی البخاری فی صحیحہ (رج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاصلح فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ ۱۲ مرتب بھ صحیح مسلم (رج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ ساہیسا سلام پھرنے کے بعد کہاں تک تشریف لیگئے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ حجرہ میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کرنے کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ منظر اب اس قدر شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے،

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۳) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
۲۔ کافی ردایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجرۃ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ کافی ردایہ الشیخین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) ترتب
۴۔ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
(حدیثنا اسمعیل انما شبابة تلبن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرۃ) کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرک رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم یسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) کتاب السہو
باب یفعل من سلم من اثنتین مائتین تکلم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرۃ فی السجدتین کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے ”عن ابی ہریرۃ انه قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۵۔ علیکان تطالع لتعاصیل الاضطراب منتج المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۳۵۵ھ) و
آثار السنن مع تعلیق لمن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ ومعارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ بعض حضرات اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
کا اختلاف ہے وہ حقیقت وہ دو مختلف واقعات ہیں، اور حضرت عمران بن حصین جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہے، علامہ نبوی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ”هذا قول لا یرتضیہ الناظر
ولا یطعن بہ الخاطلان السائل سیاق سوالہ و سیاق ما اجابت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بہ الصحابة کل ذلک متحد
فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یرى التوحد بین حدیث ابی ہریرۃ و عمران“ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲)

بہر حال ان ضطرابات شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو ”تَوَاضَعُ قُلُوبُنَا“ اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام اجزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرام پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریعت لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض ”سرعان الناس“ کا مسجد سے باہر نکل جانا ثابت ہے، جس میں انحراف عن القبۃ اور عمل کثیر کا تحقق لازم ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ ”فقیل لمحمد (ابن سیرین) مرتب) سلم (امی النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی السہو فقال لم احفظہ من ابی ہریرۃ و لکن نبئت ان عمران بن حصین قال: ثم سلم“ اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بصرہ اللہ یحب نفسہ جعل یومہ خیراً من امسہ،

۱۳ پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں تکلم تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے ”فقال (امی النبی صلی اللہ علیہ وسلم) احق ما یقول قالوا نعم“ (رج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین اور فی ثلاث فسجدتین الخ) نیز مسلم (رج ۱ ص ۲۱۳، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”فقال ما یقول ذوالیدین؟ قالوا صدق لم یفصل الا رکعتین“ ۱۴ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علمہ و علمہ ما ینفعہ،

۱۵ بفتح سین و الراء المسعون الی الخرج وقیل یغنم البین سکون الراء جمع سرح کقفیز و قفزان ۱۶ مرتب عنی عنہ ۱۷ کافی الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (رج ۱ ص ۱۶۲، باب یکبر فی سجدتی السہو) الصحیح لمسلم (رج ۱ ص ۲۱۳، ۲۱۴) مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قول مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متردک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں مایوس ہو؟ خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہے، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے متردک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے، جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم،

۱۵ قال النووي: فاما فعل الناس في الصلوة اذ اكثر فقيه طريقتان اشهر هما وقطع المصنف والمجهول تبطل الصلوة وجهاً واحداً، والثاني في وجهان ككلام الناس حكاية صاحب التتمه وقال الاصح انه لا تبطل للحديث الصحيح في قصة ذي الريدین المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۶، ۲۷) فعلى قول صاحب التتمه لا يرد هذا الاعتراض على الشافعية ۲ مرتب عفی عنہ
۱۶ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے، (کما تدل علیہ الروایات ففی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۳، باب یکبر فی سجدتی السہم) و فیہم البرکبر و عمر فہا باہ ان یکتلمہ، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا اور حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا ”انی جہزت عمرًا من العراق باصحابہ اذ احقابہا حتی وروت المدینۃ“ پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فذل ترک عمر لما قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا و علمہ بخلافہ علی نسخ ذلک عنہ و علی ان حکم کان فی تلک الحادثۃ فی زمنہ بخلاف ما کان فی یوم ذی الیدین“ پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں ”وقد کان فعل عمرؓ ایضاً بحضرة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضهم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰۃ فلم ینکروا ذلک علیہ لم یقولوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت“ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۴، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۳۴) میں مطالعہ فرمائیں ۱۲ رشید شریف سیفی عفا اللہ عنہ

۱۷ ان شدت ان تطالع البحث لمخصاً فطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۵۴۱ الی ص ۵۴۳) وکن من اشاکرینا
مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذی نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں،

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان کے مسجد کے تلوٹ کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ایک حدیث نقل کی ہے: "عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" اور معجم طبرانی کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود" اس حدیث کی بناء پر بعض حنا بلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوٹ کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے، اول تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدلس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یعلیٰ بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہلے ہے کہ "بعض الاثمة توقف في الاحتجاج بخبره" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے، کما حقہ الشیخ العشمانی فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اڈل تو عہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو سجد میں پاؤں

۱۔ عن سعید بن یزید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل فی نعلیہ، قال نعم

ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۳۔ الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثانی (ص ۳۴)، طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور (فیصل آباد)

بروز طلب (للطبرانی فی معجم الکبیر) و رمز "صح" (صحیح) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خذوا زینۃ الصلوۃ، قالوا ما زینۃ الصلوۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیہا“ جس معنی میں
ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت ہوتا ہے نہ کہ مخالفت یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ما فظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ
سے نقل کر کے لکھا ہے کہ ”حدیث ضعیف جداً“ و معارف السنن ص ۴۳، ج ۳، اور قاسمی شوکانیؒ
نے اسے الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المبیہۃ (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، عقیلیؒ، ابن حبانؒ اور
خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس
سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

قنوت فی الصلوۃ کی تین صورتیں ہیں :-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوۃ الفجر دائماً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ الباب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوۃ الفجر کے بارے میں
فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد
قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط انتخاب ہے، جبکہ امام شافعیؒ
اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مستحب نہیں،
البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مستحب
ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت براہ بن عازبؓ کی حدیث باب اسے ہے ”ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب“ نیز ان کا استدلال انفس کی روایت

س ۱۰۷۷ (ج ۱ ص ۱۰۷۷) میں ہے ”یقننون فی الفجر بعد الركوع فی جمیع السنۃ رافعی، ابی یحییٰ، قال الامام بقرة والمقدرون یؤمنون
علیہ حتی اذا وصل الی قوله ”فانک نفسی ولا نفسی علیک“ خافت الامام واختار المقدرون بالنفس فی التراتل کذا فی التلک الیہ
(ج ۱ ص ۱۰۷۷) ۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنہم ومعائبہم

۱۲ گویا صلوۃ صبح میں اس دین پر عمل کرتے ہیں اور صلوۃ مغرب میں اس دین پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے
حق میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہو کا عند الحنفیہ ۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے ”ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الزجر حتى فارقت الدنيا“ شوافع کی ایک دلیل بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لأننا أقربكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أبو هريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلاة الصبح“ اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی فدیک کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مروی ہے، ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه في دعاء الحمد اللهم اهدني فيمن هديت اجمع“

۵۷ سنن ارقطی (ج ۲ ص ۳۶) کتاب الوتر باب سنة القنوت فی بیان موضع ۱۲ مرتب
 ۵۸ بخاری شریف میں کوئی روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۱ و ۱۱۱ باب بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لأقرب من صلاة النبي صلى الله عليه وسلم (امی لا تینکم ہا) شبہ صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وبالقرب من صلاته، مرتب) فكان أبو هريرة يقنت في الركعة الآخرة من صلاة الظهر وصلاة العشاء وصلاة الصبح بعد ما يقول سمع الله من حمده فيدعو للمؤمنين بلعن الكفار“ اور علامہ نظراسر عثمانی نے اعلا السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلة میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”فیہ حکایۃ لصلوة النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت عند النزول بسبب ليل ذلہ“ و بلعن الكفار والقنوت بلعن الكفار لم یکن اتباعاً لما فی حدیث المتن قال ابو ہریرہؓ و اصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يدع لهم فذكرت له ذلك فقال اذ تراهم قد قدموا هم قد تقدم في كلام الجازمی ان القنوت باللعن على الكفار لا يقول الشافعی بدوامه ایضاً فلزم حمل حدیث ابی سلمہ عن ابی ہریرہؓ علی حکایۃ الصلوة عند النزول فحسب“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶) باب الدلیل علی انہ یقنت بعد الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت نفراً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاذ محترم کی تقریر میں مذکور ہے ”یعنی“ واللہ لانا اقربکم صلاة الخ“ لیکن اس کے آخر میں ”فیدعو للمؤمنين بلعن الكافرين“ کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید شاہ تاجدار اللہ عنہ و معانیہ
 ۵۹ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶) طبع المکتبۃ الکبریٰ الامیریۃ بمصر) باب صلاة الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ و حنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، "لم یقنت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً لم یقنت قبلہ ولا بعدہ" یہ فوائد نے اس حدیث کو
ابو حمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہلے کہ وہ کثیر الوہم تھے،
حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابو حنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم
عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے، اور یہ سند بے غبار ہے،
پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں:
"انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الصبح شہراً یدعو علی رعل ذکران"
اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن ماسم کے طریق سے اس طرح روایت کی ہے: "قلنا
لانس ان قومنا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر فقال
کذبوا انما قنت شہراً واحداً یدعو علی حتی من احياء المشرکین،

نیز حضرت انسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

۱۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۰) باب القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرہا، شد ثناء فہد بن سلیمان قال ثنا ابو غسان قال
ثنا شریک عن ابی حمزہ "عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ امام ابو حنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "عن عبد اللہ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت
فی الفجر قط الا شہراً واحداً لم یقبل ذلک ولا بعدہ وانما قنت فی ذلک شہراً یدعو علی الناس من المشرکین، انظر فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۲۸)
واعلاء السنن (ج ۱ ص ۶۶) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلة ۱۲ مرتب
۱۹ کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۱۳۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۰ مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتب

۲۱ علامہ مظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۱ ص ۵۸) میں باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ الخ کے تحت
اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وقیس ان کان ضعیفاً لکنہ لم یتیم بکذب ام کذا فی تلخیص الجیر و قال
ابن قیم فی زاد المعاد وقیس ان کان یحیی ضعیفاً فقد وثقہ غیرہ ام قلت ہو حسن الحدیث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۲ رواہ الخطیب ابغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوٰۃ الوتر، نیز اسی مقام پر
علامہ زلعیؒ نے صحیح ابن حبان کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکور حدیث کا
مفہوم لیا کرتی ہے: "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم" صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

تائید ہوتی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دعی لقوم اودعی علی قوم" صاحب تنقیح التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما سترح التزیلی فی کتابہ ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۱ مرتب)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک شجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں "قلت لا بی یا ابت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی بکر وعمر و عثمان و علی بن ابی طالب ہمنا بالکوفة نعوا من خمس سنین اکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محمدؐ"

رہے شوافع وغیرہ کے ادلہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول کہ اور لفظ "کان" استمرار و راسی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ" اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہو سوان میں قنوت سے مراد طول قیام ہے نہ کہ قنوت معرود، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "لانا افر بکم صلوة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابو ہریرۃ یقنت الخ" یہ روایت موقوف ہے "فلا حجة فیہ"۔ باقی رہی ابن ابی نذیر

(بقیہ حاشیہ سفر گذشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تسبیح کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الرایۃ "بغیۃ الألعی فی تخریج الزیلعی" میں ہے: "حدیث ابن جان ہذا، قال الحافظ فی الدایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث: وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مثله واسناد کل منہما صحیح اھم رشید اشراف نقد اشراف علمہ و علمہ ما ینفعد۔"

۱۔ باب فی ترک القنوت ص ۱۷۹، یہ روایت ترک قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن ابی داؤد میں بھی آئی ہے جہیں "فکانوا یقنتون فی الفجر" فقال: ای بنی محمدؐ کے الفاظ آتے ہیں (دیکھئے ص ۱۷۷) السہو فی الصلاة، باب ما جاء فی القنوت فی صلاة الفجر ۱۷ مرتب عاقلہ الشرح

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفة القنوت الخ ۱۲ مرتب

۳۔ دلائل ان صلوة الصبح اطول الصلوات قیاماً، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاء فی طول القیام فی الصلوة کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گزر چکی ہے "قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوة افضل؟ قال طول القنوت" اس حدیث میں جہور کے نزدیک طول قنوت سے مراد طول قیام ہے، فلکذا ہنا، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہو گا "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطول القیام فی الفجر حتی غارق الدنیا" مرتب فی ص ۱۷۷۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے، ۱۷ مرتب

کی روایت سدرہ ضعیفہ ہی، لضعف عبد اللہ المقبریٰ لسانہ علیہ ابن الہمام فی الذمہ
خلاصہ یہ کہ شوافع کے پیش کردہ دلائل یا تو سداً ہیج نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر
ان میں قنوت سے مراد دعا، قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طولِ قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو
جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے
ناسخ ہے، لیکن جواب محلِ نظر ہے، واللہ اعلم۔

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستون ہے، اور امام
شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

۱۵ (ج ۱ ص ۳۰۷) فقال: والجواب، اولاً ان حدیث ابن ابی ذرّیك الذی ہو لہن فی مطلوبہم ضعیف فانہ لا یحج
بعبد اللہ ہذا، (۱) نیز خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجیر (ج ۱ ص ۲۴۹، تحت رقم الحدیث ۲۴۶) میں
مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبریٰ کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھے ہیں "قال الحاکم "صحیح"
ولیس لکنا ان ہو ضعیف لاجل عبد اللہ فلو کان ثقۃ لکان الحدیث صحیحاً الخ ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
۱۶ وما اجابہ بعض علمائنا من ان قنوت الفجر منسوخ فغير معتبر لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما امر بترك
الدعاء علیہم لانه کان علی خلاف قانون رحمۃ ولما کان المقدر علی اکثرہم ہو الاسلام فی وقتہم فہناہ اللہ تعالیٰ عن ذلک
لالترك القنوت فی الفجر کیف لو کان الامر کذلک لم یحجز القنوت عندنا فی النازلۃ ایضاً مع انہ مذہبہ علی
خلاف ذلک، ۱۲ کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا اللہ تعالیٰ عنہ

۱۷ اعلم ان الکلام فی قنوت النوازل فی مواضع

الاول، ان محلة صلوة الفجر خاتمة ام الجہریۃ او الصلوات کلہا،

الثانی، کونہ بعد الركوع او قبلہ،

الثالث، کونہ سرّاً او جہراً،

الرابع، هل یقنت المؤمن او یمون؟

الخامس، هل یمون سرّاً او جہراً؟

السادس، هل ترفع الایدی قبلہ ام لا؟

السابع، هل یبسر ام لا؟

الثامن، هل یضع الیدین حال قرأتہ ام یرسلہما؟

برابر بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی
صلوة الصبح والمغرب"

حقیقہ یہ کہ میں کہ بیشتر روایات صلوٰۃ فجر میں قنوت، نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، لہٰذا
سنیت (اسی سے ثابت ہوئی) البتہ ہمیشہ باب یا اس جیسی (معدود دے چند) روایات سے جواز ثاب
ہو سکتا ہے اور اس کے ہم منکر نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اناس، بل یرفع الیدین حال قراءتہ کر نعمہا فی الدعاء خارج الصلوٰۃ
العاشر، بل القنوت عند النازلہ مشروع عندنا لم لا ؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذہ الاسئلة والتوسع فی ہذہ المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۸)
ص ۲، (الی ص ۸)، تمتہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ، تحت باب اخفاء القنوت فی البوتر و ذکر اقامتہ وان القنوت
فی البوتر لم یکن الا للنازلہ ۱۲۰، رسالہ نجاتی عن زللہ ومعانیہ

۱۵ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں ظہر، عشاء اور فجر کا ذکر
ہی، حدیث ابو سلمہ بن عبدالرحمن نا ابوہریرہؓ قال قال رسول اللہ لا قرین یحکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ذکا ابوہریرہؓ
یقنت فی الركعة الآخرة من صلوٰۃ الظهر و صلوٰۃ العشاء الآخرة و صلوٰۃ الصبح فیدعو للمؤمنین ویلعن الکافرین یسنن
الی دار الدردرج (ص ۲۰۳) باب القنوت فی الصلوات چونکہ حضرت برابر بن عازبؓ کی حدیث باب المغرب کا
بھی تذکرہ ہو اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات
ہو جاتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں
پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے عن ابن عباسؓ قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظهر والعصر
والمغرب والعشاء و صلوٰۃ الصبح و بکل صلوٰۃ اذا قال سمع اللہ من حمہ من الركعة الآخرة یدعو علی احیاء من بنی سلیم
علی رعل و ذکوان و عصفیہ و یؤمن من خلفہ سنن ابی دار (ج ۱ ص ۲۰۲) باب القنوت فی الصلوات، مذکور دونوں
روایات سے متعلقہ تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶، ۷، ۸)، میں تمتہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ کے عنوان
کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۶ البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع و سزاوار تھا، بعد میں
فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہو گئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹)،
باب صفة القنوت و بیان موضعہ رقم الحدیث ۱۷۱ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، جو عبید اللہ
ابن موسیٰ حدثننا ابوہریرہؓ عن الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّجْلِ لِعِطْسٍ فِي الصَّلَاةِ

صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله
حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه مباركًا عليه كما يحب ربنا ويرضى"، فلما صلی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصرفًا فقال: "من المتكدر في الصلوة؟" الخ
وفي آخر الحديث "فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: والذي نفسي بيده
لقد ابتدوها بضعه وثلاثون ملكًا ايهد يصعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ
چھینک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گمراہی
ہے، اسی طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی،
لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاٹس کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن
اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا
یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا یا مخصوص حکم
تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قنت شہرا بدعو علیہم ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ
الدنیا بوری۔ ومعنی الحریث عندنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلة حتی فارق الدنیا کما یمل
علیہ لفظ "یدعو علیہم"۔

نیز علامہ طغرا احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلام السنن" (ج ۶ ص ۷۴) میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا إلى أفعال
الصحابۃ فوجدناهم قننوا بعد وفاته صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر فخرج جانب شرعیۃ عند النازلة علی نسخہ مطلقا و لکن لم یشیت عنہم
ذالک الا فی الفجر فحب قنعنا ان القنوت فیما سوا ما من الصلوات منسوخة مطلقا والا لقننوا فیما سوا الا فیما یرتب غیر اللہ
لہ عبد الرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراهیم قال: انما عطست وانت تصلي فاحمدني نفسك ۱۲ مصنف عبد الرزاق
(ج ۲ ص ۳۸۱ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس فی الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۵ قال الشيخ البوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶) ولم أقف علی ہذا الطریق اللهم الا ما ورد فی حدیث
ابی ایوب عند الطبرانی، وفيه: "فكس الرجل ورأى انہ قد بعث من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ کرہ، فقال
من ہو؟ فانه لم يقل لا صوابا۔ فقال الرجل: انا يا رسول اللہ! قلتهما رجوب الخیر اھ" ذكره فی العنتج،

جو میں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔

رہی تشییت عا طس یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ الشَّهَادَةِ

اذا احدث بعني الرجل وقد جلس في آخر صلوٰۃ قبل ان يسلم فقد جازت صلوٰۃ، یہ حدیث سلام کے رکن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الاعادہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنکر کرتے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیث باب کو امام ترمذی نے عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں بعض نے

لہ وکن لو قال لنفسه: یرحمک اللہ یا نفسی، لا تضد لانہ لم یکن خطا بالغیرہ فلم یعتبر من کلام الناس کما فی البحر، انظر معارف السنن (۴ ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال: تمت صلوٰۃ ہذا المعلنی من غیر کراہۃ و ذہب الی حنفیہ ان من سلقہ المحدث بعد الشہادۃ یجب علیہ ان یوضأ و ینی ثم یسلم من احدث عمدا ف یجب علیہ ان یعید الصلوٰۃ کذا فی معارف السنن (۴ ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحلیلہا التسلیم" (ترمذی ج ۱ ص ۵۵) باب ما جاء فی تحسیر الصلوٰۃ وتحلیلہا ۹ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

"درک ترمذی ج ۱ ص ۴۹۵" میں گزر چکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ کیجی بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے لہذا یہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترک جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہا کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا متعذریا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اِذَا بَتَلَتِ الرَّحَالُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ کبھی بن معین و احمد بن صالح و یعقوب بن سفیان و غیریہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ”ورایت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ ویقول ہو مقارب الحدیث“ (معارف السنن ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳۔ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے ، ان طرق متعددہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۳) باب السلام فی الصلوٰۃ بل ہو من فروضہا ومن مستنبہا ۱۴ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدہ۔

۱۵۔ علامہ ترمذیؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ لم أقف علیہ فی الصحاح ولا فی زوائد البیہقی ولا فی کثر العمال ولا فی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایہ (ج ۲ ص ۷۷) ، یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اِذَا بَتَلَتِ الرَّحَالُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ“ و مثله فی مادۃ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۶) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادۃ ”نعل“ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔ ۱۶ (ج ۲ ص ۳۱) رقم ۵۶۵ کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷) باب الجماعة فی اللیلة المطيرة میں ایک حدیث حضرت ابوالملیمؓ سے مروی ہے: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبة واصابتنا سماء لم تبزل اسافل فعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رحالکم“ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرحال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپؐ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر افراد اُجا ئز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہو کہ دابہ پر نماز افراد اُپڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخینؒ صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَآلًا أَوْ رُكْبَانًا** سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت **وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ** (حالت خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی **فِرْجَآلًا أَوْ رُكْبَانًا** افراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۰۲ - ۱۲ مرتب

۳۔ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، ”پس اگر دروتم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی صفحہ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔
ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ : انہم كانوا مع النبي
صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا الى مضيق فحضرات الصلوة فمطر والسما
من فوقهم والبلية من اسفل منهم فادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو على راحلته فتقدم على راحلته فصلى بهم يومئذ اياماء اس میں صلی بہم
نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہے شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند
میں دو راوی شکم فیہ ہیں، ایک عمر بن الریح جن کو بعض محدثین لضعیف کہا ہے، دوسرے غزو بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی
التقریب، الا بن حبان نے انکو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک
مجهول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں لکن امر فی المقدمہ۔ لہذا اگرچہ علامہ نوویؒ نے اس حدیث کو حسن
قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو
ترک کیا جائے۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور
امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفرادی نماز پڑھنے میں بھی آگے لکھا،
اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے
آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدۂ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ
تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں۔
اور صلی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی شخص وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر
چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہذا ”رجالا اور کبانا“ کا حکم اس حالت میں ہوگا جو
حالت، حالت جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ تجافذ اللہ عن زللہ و معاشیہ۔

۱۔ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے،
اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوة قبیل باب صلاة المسافر ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپؐ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلم ہے کہ آپؐ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپؐ نے بطور مسبق نماز پڑھی، لیکن صحیح مسلم کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”ثمَّ صَلَّى بِنَا“ یہاں اس جملے کے سوائے صلیٰ معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ أَتُكَلِّفُ هَذَا وَقَدْ غَضِرَ لَكَ مَا تَقْدِّمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ؟ قَالَ أَفَلَا أكون عَبْدًا شَكُورًا؟

تنبیہ:۔ حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔
قولہ: ”وَقَدْ غَضِرَ لَكَ مَا تَقْدِّمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلافِ اولیٰ مراد ہے (کمنا ذکر فی الجملة ج ۲ ص ۶۰۱) عن بعض العلماء

۱۔ انظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الطہارة، باب المسح علی الخفين - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم ركب وركبت فانتهينا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبد الرحمن بن عوف وقد ركع بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب بنا آخرنا وما اليه فصلي بهم فلما سلم قام النبي صلى الله عليه وسلم وقمت فركعتا الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفين - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ حدثنا اسحاق بن ابراهيم وعلي بن خشرم جميعاً عن عيسى بن يونس قال اسحاق اخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفين - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وفيه اقوال أخر تجد لها في شفاء القاضی عیاض فی الباب الاول من القسم الثالث فی فصل خاص کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے ” حسنات الابرار سیئات المقربین “

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر
مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحث آتا ہے ، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ، عمدہ ہوں یا سہواً معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے ۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں ۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال و افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا ، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگزر کر دیا گیا ۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام ، حضرت نوح علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و ونسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے ، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا ۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جاسکتا اور یہ ہو و نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا ہو و نسیان ہو سکتا ہے ۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذہبت الاشعریۃ الی تمویز صدور الصفا ثم من الانبیاء ہوا بعد النبوة ایضاً ونقل التقی السبکی عن الماتریدیۃ عدم

تمییز النبوة کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب علی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفورو معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دُنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں۔ چنانچہ علامہ خفاجیؒ ”نسیم الریاض“ (ج ۲ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ لم یخبر اللہ أحدًا من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرة ولذا قالوا فی الموقف: نفسی نفسی اذہبوا الی محمد فقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر“ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اکون عبدًا شکورًا“ علامہ زنجیزی کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”اَأتَرَکَ صلوٰتی فَاکون عبدًا شکورًا“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اکون عبدًا شکورًا باکثار العبادۃ“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثار عبادت سے عبد شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

ومعارف السنن (ج ۲ ص ۲۹ من ص ۲۹ الی ص ۵۱) بتغیر و زیادة من المتبایعفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ اَنْ اَوَّلَ مَا يُحَاجُّ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ان اَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ اَلْمِ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

”اول ما یقضى بین الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما یحاسب به العبد الصلاة، واول ما یقضى بین الناس فی الدماء۔

فان انتقص من فريضة شيئاً قال الرب تبارك وتعالى انظروا همل
لعبدی من تطوع فیکمل بهما ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کتنا نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کفایاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہے اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرط سے مرفوعاً مروی ہے: من صلی صلاة لم یتھارید علیہا من سبحتہ ۱۰ علامہ بیہقیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدتاً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۔ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربات، (باب) تعظیم الدّم، عن طریق سرج بن عبد الواسطی النخعی قال
حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن شریک عن عاصم عن ابی وائل عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال اول ما یحاسب الخ ۱۰ قد تعبت فی تفتیش ہذا الحدیث وفزت الآن فالحمد للہ، رشید اشرف عفی عنہ
۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کرے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ الْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورہ کافرون اور سورہ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً البحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیاؒ کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنیفۃ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جنائین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاقی فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح ہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفۃ الصلاة قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۳۸) میں یہ منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے ان فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

۱۔ عن ابن عمر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً فکان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر یقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد ام

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۶) باب القراءة فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمر قال حدیثی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیاد ۱۲ مرتب غنی غنہ

۱۲ مرتب غنی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کرنی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد و امام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے، اور در مختار اور بحر میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے، لیکن جہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ اگر اس میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: كانت النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كانت له الى حاجة كلمني والا خرج الى الصلوة۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رَكْعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا سجدة، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدونہ (ص ۱۸۱ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں صراحتہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیعیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۴) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التفل بعد طلوع الفجر ما عدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

امام ترمذیؒ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفین^۱
 حافظ زیلعیؒ نے علامہ ابن رقی العیدؒ سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس معروف حدیث سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : ”لا یمنعن احدکم (واحداً منکم) اذان بلال من سجودہ فانہ یؤذن (ادینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینبہ ناائمکم“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہؒ نے جواز تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یارسول اللہ ! ای اللیل اسمع ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، فصل ما شئت ، فان الصلاة مشهودة مكتوبة حتی تصلی الصبح (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحبؒ نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد (ص ۱۱۱ ج ۴ و ص ۲۸۵ ج ۴) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : ای الساعات افضل ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، ثم الصلاة مكتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا الركعتین حتی تصلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو امام ترمذیؒ نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے، کذا فی الزلیعی علی الہدایۃ ای نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵ لفظ المسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحب رکعتی الفجر والحمت علیہما ثم واخرجه البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المكتوبة و باب الركعتین قبل الظهر واخرجه النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوة بعد طلوع الفجر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ثم ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا کانت الشمس مرتفعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیث باب اباحتہ الصلوة الی ان یصلی الصبح ۱۳ مرتب عفی عنہ

۱۹ (ج ۲ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد تنفل کی اجازت نہیں۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَضْطِجَاعِ بَعْدَ رُكْعَتِي الْفَجْرِ

اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه « فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سننِ عادیہ میں سے تھا نہ کہ سننِ تشرعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعبیر کی بنا پر آپ کچھ دیر آرام فرمالتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس سنتِ عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنتِ عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سننِ تشرعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نیکر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنتِ تشرعی قرار دیتے ہیں۔ ابنِ حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحتِ فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیثِ باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه“ کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

۱۔ مسند احمدؒ میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”الصلوة مقبولة حتى يطلع الصبح ثم لا صلوة حتى تطلع الشمس الخ“ نیز اسی مفہوم کی ایک روایت مجمل طبرانی کبیر میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم الصلوة مقبولة حتى يطلع الفجر لا صلوة حتى تكون الشمس قد درج او حين الخ النظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) باب النبی عن الصلوة بعد العصر وغير ذلك ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ الضميمة بعد رکعتي الفجر قد اختلف فيها الصحابة والتابعون ومن بعدهم على ثمانية اقوال، الاول انها سنة والثاني انها مستحبة والثالث انها واجبة لاصح صلوٰۃ الفجر بدونها والاربع انها بدعة والخامس انها خلاف الاولى والسادس انها ليست مقصورة لذاتها وانما الغرض الفصل اما الضميمة او حديث او غيرهما والسادس انها مستحبة في البيت دون المسجد والثامن انها مستحبة لمن يقوم بالليل للاستراحة لا مطلقا، فمن يريد تفصيل الاقوال فليطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۶۸ الى ص ۷۰) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات متکلم فیہ ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنہ بالصلاة لم یضطجع لسنةٍ ولكنه کان یدأب (الدأب معناه الجد والتعب ۱۲ مرتب) لیلہ فیستریح“ اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے ”بدعت“ قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

- ۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضجۃ بعد الوتر و باب النافۃ من اللیل ۱۲ مرتب عنہ
 ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن جریر ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اخبرنی من اصدق ان عائشہؓ قالت الخ“ انظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضجۃ بعد الوتر رقم ۴۷۲۲
 ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب ضروری رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸)۔ ۱۲۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی ذئبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعبؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا، حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشرعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ
ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۵ کمافی ردایہ عائشہؓ التي ذكرها الترمذي في الباب تعليقا فقال: وقد روي عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه " مرتب غني عنه

۱۶ کمافی الموطأ للإمام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرة

رکعة یوتر منها بواحدة فاذا فرغ اضطجع على شقه الايمن ۱۲ مرتب غني عنه

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہار صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں :

۱۔ طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں: ”ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔“

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابیہ حین دعاہم سعید بن العاص دعا اباموسیٰ وحذیفۃ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداة ثم خرجوا من عندہ وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد اللہ الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل فی الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں: ”جاء عبد اللہ بن عباس والامام فی

لہ کر دایۃ عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شیء من النوافل اشد معاہدۃ منہ علی رکعتین قبل الصبح۔ دینی روایۃ آخری عنہا ما راایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء من النوافل اسرع منہ الی الركعتین قبل الفجر و فی روایۃ آخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا و فی روایۃ آخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شان الركعتین عند طلوع الفجر لہما احب الی من الدنیا جمیعاً۔ انظر لہذا الاحادیث الشریفۃ ”الصحيح“ للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سنۃ الفجر والحث علیہا وتہفیضہا والمحافظة علیہا و بیان ما یستحب ان یقر فیہما۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؟ رواہ احمد و ابوداؤد و اسنادہ صحیح، اشار السنن (من باب فی تاکید رکعتی الفجر) رشید شرفی عنہ ۲۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع اکرکع اولای رکع ۱۲ مرتب عنہ ۳۔ شرح۔ حافی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فہذا عبد اللہ قد فعل ہذا ومعہ حذیفۃ وابو موسیٰ لانیکر ان ذلک علیہ قدر ذلک علی موافقتہما آیۃ اہ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴۴ رقم ۴۰۲۱) باب یصلی رکعتی الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عنہ

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع اکرکع اولای رکع ۱۲ مرتب

صلوة الغداة ولم يكن صلى الركعتين ، فصلی عبد الله بن عباس الركعتين خلف
الامام ثم دخل معهم ۴

۴ — طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : ”انه كان يدخل
المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر فيصلی الركعتين في ناحية المسجد ثم
يدخل مع القوم في الصلوة“

۵ — طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں : ”كنا نأتي عمر بن الخطاب
قبل ان فصلی الركعتين قبل الصبح وهو في الصلوة فنصلی الركعتين في آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم في صلاتهم“

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قرات بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث یا ب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی
تفریق نہیں ہے۔ دوسرے ”الا المكتوبة“ کے الفاظ میں صلاۃ فائزہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائزہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ
حدیث عام خص عنہ البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۵ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل يدخل المسجد الخ

۶ حوالہ بالا ۱۲

۷ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہی : ”عن نافع ان ابن عمرينا هو يلبس للصبح اذا سمع
الاقامة فصلی في الحجۃ رکعتی الفجر ثم خرج فصلی مع الناس ، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام فصلی ولم يكن ركعها ، دخل
مع الامام ، ثم يصليها بعد طلوع الشمس“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب هل يصلي ركعتي الفجر
اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفا الشرح

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“ کا استشعار موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ، ولا رکعتی الفجر؟ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ مِنْ تَفْوُتِهِ الرُّكْعَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتُهُمَا بَعْدَ صَلَاةِ الْصُّبْحِ

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقيمت الصلوة فصلت (ای صلی قیس) معه الصبح ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني اصلي فقال مهلاً يا قیس اصلوتان معاً؟ قلت یا رسول الله! انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر، فلما فلا اذ شافعیہ اور جنابہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا بائس اذن“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے

۱۵ (ج ۲ ص ۳۸۳) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۲

۱۷ قولہ ”مهلاً يا قیس“ قال الشيخ (الانور الکشمیری) بل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروع فی الصلوة اور بعدہ او عنده؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السليم فتعین الثانی وهو الظاهر فلعله قصد الذباب الی بیتہ بعد الفراغ فقال له مهلاً فحناه: اکفف فاستوقفه۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عافاه اللہ ورعاه

۱۸ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فیمن فاتتہ الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقضیہما۔

۱۲ مرتب عفی عنہ

معنی متواتر ہیں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأسناد هذا الحديث ليس بمتمم" "روى" "فلا اذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلوة العصر حتى تغرب الشمس

ولا صلوة بعد صلوة الفجر حتى تطلع الشمس" رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلوة

بعد الصبح حتى تطلع الشمس" رواه الشيخان

(۴) وعن عمرو بن عبس السلمي قال قلت يا نبي الله ! أخبرني عما علمك الله وأجهلك أخبرني عن الصلوة

قال : صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس الخ رواه سلم واحمد

طالع لهذه الاحاديث المباركة "آثار السنن" للنيوحي (ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب كراهية التطوع بعد صلوة

العصر و صلوة الصبح ۱۲ مرتب عافاه الله

باب ما جاء في اعادة ثبها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب غنى عنه

عن عمرو بن عاصم بن عبيد الله الكلابي القيسي ابو عثمان البصري صدوق في سنن أبي داود من صغار التاسعة مات

سنة ثلث عشرة برز (ع) "تقريب التهذيب" (ج ۲ ص ۷۲ رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب غنى عنه

راجع لتحقيق قوله فلا اذن أي لا لقرار ام لا لقرار معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب غنى عنه

بعد ہا رکعتیں۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴۴ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا"۔

جمہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دلالت نہیں مثلاً :-
۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابوالیوب انصاریؓ: "قال اذ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ! انک تد من ہولاء الاربع رکعات فقال یا ابا یوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تر تج حتی یصلی الظہر فأحب ان یصعد لی فیہن عمل صالح قبل ان تر تج فقلت یا رسول اللہ! او فی کلھن قراءۃ قال نعم قلت بیہن تسلیم فاصل قال لا الا التہجد۔"

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر و

۴۔ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں "باب ماجاء فی ثنتی عشرة رکعة من السنۃ" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم ثنتی عشرة رکعة بنی لہ بیت فی الجنة رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیہما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت کے تحت مروی ہے قال: حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیہا باللیل والنہار، رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعد الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ للترؤد الخ۔

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۶۵) باب التطوع باللیل النہار کیف ہو ۱۳ مرتب ۱۵ قولہ "اذ من" اذ من لشیء ہمیشہ کرنا ۱۲ از مرتب غنی ۱۵ علی البناء للمفعول آخرہ جم ای نلن تغلق ۱۲ مرتب غنی عنہ

۶۔ "باب آخر" بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۳ مرتب

اربع بعدھا حرّمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ، قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شائس علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم والليلة دخل الجنة اربعاً قبل الظهر ورکعتین بعدها ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعد العشاء ورکعتین قبل الفجر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظهر صلاہن بعدھا“

مذکور بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور

نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دو نظلیں تھیں جو آپؐ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے

تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں

اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی

ہی میں عبداللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں ”سألت عائشة عن صلوۃ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فقالت : کان یصلی قبل الظهر رکعتین وبعدها رکعتین الخ

لہذا ظاہر یہ ہے کہ ”اربع رکعات قبل الظہر“ اور رکعتین قبل الظہر دونوں نمازیں

الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبری نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں،

ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات

زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ آخِرُ

عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم والليلة اثنتی عشرة رکعة سوی المكتوبة الخ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ تابری شارب مشابرة، المشابرة المحرر علی الفعل والقول وملازمتهما، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب ۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۱۰۵) ۱۲ م

قبل الظهر صلاہت بعد ہا، اسی حدیث کے مطابق جب ہو رکامسک ہے کہ اگر ظہر کی سن قبلہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے وقول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتین سے پہلے ہوگی وھذا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون۔ دوسرا قول جو خود امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتین کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی یہ ہے اور حضرت عائشہ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتتہ الاربع قبل الظهر صلاھا بعد الرکعتین بعد الظهر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعہم من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معرووف نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما نبہ علیہ الترمذی۔

مرحم اللہ اماصلی قبل العصر أربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سن دن و نوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر مشغول لہ سن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظهر، ابو عبد اللہ امام ابن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں: لم یحدث بہ الا قیس بن شعبۃ "بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حروف القات رقم ۱۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں: قیس بن الزبیع الاسدی ابو محمد الکوفی صدوق تغیر لکبر "۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھر جا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھر میں پڑھنا افضل ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْإِطْوَاءِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرَبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم یتکلم فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلاة الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلاة الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیف لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ کُلُّ لَہٗ اَدَابٌ۔ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الاوابین، وکذا: اِنَّہٗ

۱۔ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یسلیہا (ای صلوۃ الضحیٰ) میں حضرت زبیر بن العوفؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ الضحیٰ فقال صلوۃ الاوابین اذا مضت الفصال من الضحیٰ“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال اوصانی خلیلی ان اصل صلوۃ الضحیٰ فانہا صلوۃ الاوابین“ نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعة تسلی الضحیٰ کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رأیہم یصلون الضحیٰ عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوا حتی اذا کانت الشمس تدرج اور یحین صلوا فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۲ رشید اشرن سنی تجاوز اللہ عن ذنوبہ ۵ آیت ۱۵ سورہ ص پارہ ۲۲، ترجمہ: تحقیق مسخر کیا ہم نے پیاروں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے“ (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ آیت ۱۹ سورہ ص پارہ ۲۲، ترجمہ: ”اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۳ یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، فصل فی النوافل، طبع سہیل اکیڈمی لاہور پاکستان ۱۲ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِذَلِكَ ابْنُ عَفْوَرٍ: مگر علامہ بنوری نے معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی مآخذ کتب حدیث میں نہیں ملا بہر حال! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دونوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله ربيع العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں، اور دو نفلیں غیر راتبہ میں، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے: فصلی النبئی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلی أربع ركعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالتزام ذکر کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء أربعاً کانما تہجد من لیلتہ الخ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن

۱۔ (ج ۲ ص ۱۱۳) مرتب

۲۔ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے، من صلی ما بین المغرب والعشاء فاتہا من صلاۃ الاوابین،

دیکھئے جمع الجوامع (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۴ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظهر اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاۃ لمن شاء۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلتہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

۱۔ احقر مرتبہ مفسر ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے ”عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی ”قبل الظهر“ اربعاً کان کانتا تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کتہن من لیلتہ القدر“ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظهر اربعاً“، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ واما الاربع قبلہا دای العشاء، فلم ینذکر فی خصوصہا حدیث لکن یستدل بہ بعموم ما رواہ الجماعة من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ علیہ السلام قال بین کل اذانین صلاۃ من کل اذانین صلاۃ ثم قال فی الثالثہ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التفضل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعاً یتیمی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عشرہ فیحمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً لیسطلق علی الکامل ذاتاً ووصفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، طبع سہیل اکیڈمی لاہور، فصل فی النوافل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پرولئے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاۃ الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ کی جگہ ”من صلی قبل العشاء اربعاً“ روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاوڑ اللہ عنہ زلزلہ و معائبہ۔

۲۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ماجاء فی الصلوۃ قبل المغرب۔ ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى؛

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى"؛
اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا
افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔
ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ما کان رسول اللہ
صلى الله عليه وسلم يذ في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي
اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن
وطولهن ثم يصلي ثلاثا (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۴) میں "باب الحث علی الركوعین الاذانین فی کل صلوٰۃ والركعتین قبل
المغرب والاختلاف فیہ" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل
صلوة المغرب ركعتين" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند کل اذانین
ركعتین ما خلا صلوٰۃ المغرب (وفی البیہقی "ما خلا المغرب")" ۱۲ مرتب بقصرہ اللہ بعیوب نفسہ

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ما جاز فی الصلوٰۃ قبل المغرب ۱۲ مرتب
۳۔ قولہ "صلوة اللیل مثنیٰ مثنیٰ" ہذہ الجملہ مفیدۃ للقصر بحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشافعی علی ان القصر
للافضلیۃ وکذا حملہ الجمهور وکافی "الفتاویٰ" (ج ۲ ص ۳۹۸) وقال مالک: القصر لبيان الجواز ای
لا يجوز غیر ذلک باللیل، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ
ابن دقیق العید فی شرح العمدة والعساقی فی شرح التقریب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸)
۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، صحیح مسلم
(ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپؐ دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی أربعاً بتسلیمة باللیل عدلین بقیام لیلة القدس“ و هذا الحدیث وان کان موقوفاً لکن الموقوف فی مثله فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام، معارف السنن ج ۲ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ”اربع قبل العشاء“ پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر کما قیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تہجد کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

۱۰ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة صلوۃ صحیحہ، روایت اس طرح مروی ہے عن عائشہ زوجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلوۃ الفجار وہی التي یدعو الناس العتمة الی الفجار حدی عشرۃ رکعة یسلم بن کل رکعتین و یوتر بواحدة الخ ۱۲ مرتب

۱۱ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں: ”قال الرازم: ليس عندی المصنف ولم اقف علی روایۃ ابن مسعود بذہ“ احقر مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۳)

باب فی اربع رکعات بعد العشاء میں یہ روایت دیکھ عن عبد الجبار بن عیاش عن قیس بن ویسب عن مرة عن عبد اللہ کے طریق سے آیا اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی ”من صلی اربعاً بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدلین مثلہن من لیلة القدر“ رشید اشرف سیفیؒ ۱۲ حضرت بخاریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو صحیح مسلم اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جاسکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) ۱۳ لیکن مجھے یہ سہو سے حاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نَزْلِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يدعوني فاستجب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيئ الفجر»
حدیث کا منشا تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گزرنے پر سماء دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الآراء کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہے جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں :-
۱۔ پہلا مذہب مشہور یہ ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

۱۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قال الله عز وجل اذا تقرب عبدی منی مشرباً تقربت منه ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربت منه باعاً“ (وقال) بوعاء اذا اتانی میشی اتیتہ ہرولہ، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے

۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتباعاً للخصوص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں خوض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”مفوضہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم ہرگز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو مؤولہ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمال کے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دو راز کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شحرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”الایقانیت والنجواہر“ میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آرام کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفات باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پڑھو نہ سنا لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شرانی رحمہ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بد اعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف ہے | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنْزُولِي هَذَا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعہ کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۵۷ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنْزُولِي هَذَا“

لیکن محققین نے سفر نامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

ادھر سفر نامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جزی الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً ص ۵ پر لکھتے ہیں: و لیس نزولہ کنزول اجسام بنی آدم من السطح الی الارض بحیث یبقی السقف فوقہم، بل اللہ منزہ عن ذلک،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین ”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں، اور جو معنیٰ مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنیٰ مراد ہیں یا مجازی معنیٰ؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی معنیٰ ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں متمکن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلہ کلی مشکک ہے، لہذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوصاً مکان الی مکان لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح ”علم“، حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں ماہم الاشتراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء رہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلومن مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“، بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے ”نزول“ اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریئے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی میں قبول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاذ اللہ) تشبیہ اور

۱۔ کافی روایۃ ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جاز فی صفۃ الجنة وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

تتزیہ کا فرق نہیں ، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے ، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت کے مختلف قرار دیکر نشانہ ملامت بنا نا درست نہیں ۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں ، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدونؒ نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں ، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو ۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَالِيَهُ الْمَرْجِعُ وَالْمَاكِ
هَذَا اَخْرَجَنَا اِيضاً اَدَاةً فِي شَرْحِ هَذِهِ الْاَبْوَابِ ، وَ
سَنَبِدُ اُنْفِي شَرْحِ الْاَبْوَابِ الْوَتْسِ ، وَاللّٰهُ الْمَوْفِقُ وَالْمُعِينُ ط



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الوتر

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن عليؑ قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وتر يحب الوتر فاوتر وايا اهل القرآن، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

۱۔ علم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجوه كثيرة وهي الاختلاف :-

- (۱) فی وجوب (۲) فی عدده (۳) فی اشتراط النية فيه (۴) واختصاصه بالسترة
- (۵) واشتراط شفع قبله (۶) وفي آخر وقته (۷) وفي صلوة في السفر على الدابة (۸) وفي قضاء (۹) والقنوت فيه
- (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) وما يقال فيه (۱۲) وفي فصله ووصله (۱۳) وهل تسن ركعتان بعده
- (۱۴) وفي صلاته من قعود (۱۵) وفي اول وقته (۱۶) وهل هو الا فضل او الرواتب او خصوص ركعتي الفجر ؟
- (۱۷) وهل المشلات الموصولة منه تشهد افضل او تشهدین ؟

فہذہ سبعة شتر وجهاً فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التین والتسعة بعد لا من زيادته ، والسابع عشر من زيادة الراقم (ای شیخ البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن (ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفقتہ اللہ

محض سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن سیدہ عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کوضعفاء میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، ہو عندی لا باس بہ۔ بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ”الوتر حق“ کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

۱۔ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”وت ال سنة لظهور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدا ولا یؤذن لہ“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۳۴) باب صلاة الوتر،

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمیں لم یوتر ۱۲

۳۔ تکلم فیہ النساء ابن حبان والعقیلی، وثقة آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوة الوتر، وآثار السنن (ص ۱۵۴) باب ما استدلل بہ علی وجوب صلوة الوتر، واعلام السنن (ج ۶ ص ۱) البواب الوتر،

باب وجوب الوتر وبيان وقته ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلام السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر وبيان وقته کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ الحاکم فی المستدرک وصحہ“ وقال ابو المنیب

العتکی مروزی ثقة یصح حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب غنی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابوالیوب کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”الوتر حق واجب علی کل مسلم“

۲۔ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ اونسۃ فلیصلہ اذا صبح او ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پچھلے باب میں حضرت خارجہ بن عذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں: ”خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من خمس النعم الوتر جعله الله لكم فيما بين صلاة العشاء الى ان يطلع الفجر“ اس میں لفظ ”أمد“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ کافی قولہ علیہ السلام ”كتب الله عليكم صيامه (ای شہر رمضان) وسنت لكم قيامه“ لہذا ”ان الله امدكم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فاوتروا یا اهل القرآن“ فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اخرجه احمد وابن حبان واصحاب السنن الا الترمذی، کذا قال الحافظ فی الدراية فی تخریج احادیث الہدایۃ (تلمیح نصب الراية) الجزر الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، واخرجه ابوداؤد والطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجزر الثاني من مسنده (ص ۸۱) وفيه ”الوتر حق او واجب“ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ اونسۃ“ ۱۲

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۲

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فاوتروا یا اهل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فليس متباً مرتباً“

دلائل مبہور

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؓ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم“
حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المكتوبة“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوات خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذا صل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہے عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن“ فقال اعرابي ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم قال ليت لك ولا ل احد من اصحابك“ رواه ابن نضر من طريق ابی عبیدہ عن عبد الله كذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق في مصنفه (ج ۳ ص ۴) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، هل شئ من التطوع واجب، والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۲ ص ۴۶۸)، باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليل من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع، اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهلهم“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل و تر ان سے مراد حفاظ ہیں فعلیٰ ہذا کیون المراد بالوتر صلوة الليل مع الوتر فتمت صلوة الليل بالوتر اعتباراً للنخامة، وعلى هذا تخصيص الامر بالحفاظ لما انهم تجافى جنوبهم عن المضاجع برية من الليل فان الحفاظ يقوم الليل الا قليلاً نصفه او ينقص منه قليلاً او يزيد عليه ويرتل القرآن ترتيلاً بخلاف غير الحفاظ فانه لا يقرأ الا شيئاً قليلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا يا اهل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم۔ ہذا لکھ ملخص ما فی الکوکب الدرری وحاشیہ (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹)۔

بعض الزيادات والتغیر من ”المرتب“ وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ۱۲

سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمیں لم یوتر ۱۲

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“ اخراجہ ابو داؤدؒ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی فرمائی ہے نہ کہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان ماموریکہ کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی ترکواکد السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کحدیث انس مشلاً قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! كم افترض الله عز وجل على عباده من الصلاة؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس، قال يا رسول الله! هل قبلهن او بعدهن شيئاً؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه شيئاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدق تخيلن الجنة سنن نسا في الجنة باب كم فرضت في اليوم والليله ۱۲ ۱۳ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمیں لم یوتر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ و ذکر فی البدائع وغیرہ ان یوسف بن خالد السمعی من اعیان فقہار البصرۃ (شیخ الشافعی) سأل ابا حنیفہ عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب، فقال له، کفرت یا ابا حنیفہ، فلما منه انه یقول فریفة۔ فقال ابو حنیفہ ایہولنی کفارک ایسی وانا اعرف الفرق بین الفرض والواجب کفرک ما بین السماء والارض، ثم بین له الفرق بینہما فاعتذر الیہ وجلس عنده للتعلم اه کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۱۷۲) باب ما جاز فی فصل الوتر ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحلہ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذی نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح رہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک لکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے مسنن نسائی (ج ۱ ص ۲۳۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب کیف الوتر بواحدة و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بمتبع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجر التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم ينقل زیادة علی ثلاث عشرة“ (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”کأنه اخذ من رواية ابی داؤد الماضیة عن عائشةؓ“ ولا باكثر من ثلاث عشرة“ وفيه نظر ففي حواشی المنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة و ہی عدد رکعات الیوم واللیلہ و روى ابن حبان وابن المنذر والحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”وتر و ایتار بخمس او بسبع او بمتبع او باحدى عشرة او باكثر من ذالک اتمی۔“ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہ ولہ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بھی کر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ”اوتس بسبع عشرة رکعة“ پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا ”اوتس خمس عشرة رکعة“ پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۔ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عنہ
 ۲۔ کما فی روایۃ عائشہؓ عند الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۳۔ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی روایۃ عائشہؓ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن
 ۵۔ ثم یصلی ثلاثاً ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲ م

۶۔ کما فی روایۃ عائشہؓ کان یصلی ثلاث عشرة رکعة تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً فاذا اراد ان یرکع قام ف رکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع النداء اصبح قام ف رکع رکعتین خفیفین ، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار ، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر ۱۲
 رشید اشرف کان اللہ وہو اللہ

۷۔ حوالہ پچھلے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۸۔ کما فی حواشی المنذری ، دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۵۱۴) باب صلوٰۃ التطوع ۱۲ مرتب عنہ

۹۔ یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۲ م

سُننِ فجر کو شمار کرتے ہوئے ”اوتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ ملکر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”اوتر تسع“ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

۱۔ کمافی روایۃ ام سلمۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف اوتر تسع“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر بثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہوتی ہے و فرماتی ہیں: ”کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة دای رکعة مضمومة الی شفہما فان صلوة اللیل کلہا انما ہی مثنی مثنی والمد تر فی الحقیقة لیس الا رکعة الاخرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المبارکۃ ۲۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ما کان دای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ینید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلاثاً الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

۳۔ ”اوتر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہ کی روایت گزری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“، (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة۔ ”اوتر تسع“، متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ و دعاہ باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ اسی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فتسوک و توضأ و یقول ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا ولی الا بالاباب۔ فقرا ہولار الآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہما القيام و الركوع و السجود ثم انصرف فنام حتی نفع ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یتاک و یتوضأ و یقرأ ہولار الآیات ثم اوتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعا

کا عمل ”اوتر سبع“ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ مباحث عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ”اوتر خمس“ آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلوٰۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ”اوتر ثلاث“ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ”اوتر بواحدة“ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے لیکر

۱۰۰ کے درمیان روایت عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعف ”اوتر بسبع رکعات“ ابو نسی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر تسع۔ ”اوتر سبع“ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لایفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عنہ ۳ صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعت جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہے بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعت ان کے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً (ص ۱۱۰) باب الامر بالوتر میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یوتر بعد العتمۃ بواحدة“ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے ”ولیس علی ہذا العمل عندنا وکن ادنی الوتر ثلاث“ جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہے ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الامۃ الاربعۃ الا الشافعیؒ فی الحبزم علی الایتار برکعت۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ وہولہ۔

حدیث مروی ہے ” قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة “

۴ — ” باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر “ ہی کے تحت حدیث مروی ہے ” عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة رضی اللہ عنہا شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبع اسم ربک الاعلیٰ و فی الثانیة بقل یا ایہا الکافرون و فی الثالثة بقل هو اللہ احد و المعوذتین ۔

۵ — سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے ” قال قلت لعائشةؓ بکد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر ؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست و ثلاث وثمان و ثلاث و عشر و ثلاث و لم یکن یوتر بانقص من سبع ولا بالکثر من ثلاث عشرة “ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی ۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

۱ (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲ م ۲ (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م ۳ تین رکعات وتر کی ایک دلیل ” میتوت ابن عباس فی بیت خالته “ کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ” قام فصلی رکعتین نا طال فیہما القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتى نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک و یتوضأ و یقرأ ہولاء الآیات ثم اوتر بثلاث صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل نیز ایک روایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشةؓ کے طریق سے مروی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن ۔ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دال ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے ۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ وجعل عقباہ خیرا من دنیاہ ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتار بس رکعة“ سے لیکر ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“، ”بلکہ ایتار سبع عشرة رکعة“، ”کما مر“۔ م) تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدى عشرة“ یا ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ما روى“ ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث عشرة“ قال (اسحاق) انما معناه انه كان يصلى من الليل ثلاث عشرة ركعة مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الى الوتر“ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیئتاً فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء منهن الا في اخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا يجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعاء و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعاء و وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔ دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتاۃ المصلحین میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما كان يصلى شيئاً من هذه الصلوة جالساً الا الركعتين الاخيرتين“

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر بخمس واخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبى صلى الله عليه وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتبہ غفی غنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتبہ غفی غنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۸۷ و ۸۸) ۱۲ م ۴ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فانہ کان یصلیہما جالساً یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے۔

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

۱۔ علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا ”جالساً“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲) کتاب قیام اللیل و التطوع النہار، باب اباحۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً اذا اراد ان یرکع و یسجد ویفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالساً“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہو جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) الباب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعداً ثم صح او وجد خفۃ تم مابقی) لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعداً قط حتی اس فکان یقرأ قاعداً حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالساً ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی مجھوت عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ وہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپ جالساً ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لایجوز القعود فیہ للقادر علی القیام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا انکارت و نہی بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالساً“ ۱۲ رشید اشراف سیفی

۱۳۔ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروہ عن اسیہ عن عائشہؓ مرفوعاً کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن اھ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں ”رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید و ہوثقہ اخرجہ لمسلم و غیرہ اعلانیہ (ج ۶ ص ۴۴) باب الایتار بثلاث موصولة و عدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر محمول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا ”یا ام المومنین انبئینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سواکھ و طہورہ فیبعثہ اللہ ماشاء ان یبعثہ من اللیل فیتسوک و یتوضأ و یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیذکر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم ینہض ولا یسلم ثم یقوم و یصلی التاسعة ثم یقعد فیذکر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم یسلم تسلیماً یسمعنا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم و هو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بٹی“

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ ”لا یجلس“ سے مراد وتر کے بعد کے جلوس طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ ”جالسا“ وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت ”لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں ”لا یجلس جلوس التسلیم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی اعلاہ السنن (ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وہی توجیہ تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسلیم اھ واللہ اعلم و علمہ اتم واحکم ۱۲ رشید مشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعائبہ۔“

حاشیہ صفحہ ۱۸۱ لہ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰)

باب کیف الوتر بتسع ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہو کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

لہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب صلوۃ اللیل الخ ۱۲ مرتب

علامہ علیؒ نے بھی اس روایت کی ایک تہ جیہ کی ہر عمدہ ج ۷ ص ۸ قبیل باب صلوۃ اللیل وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوۃ الوتر سے متعلق تھا نہ کہ صلوۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا ورنہ ان کا مقصد صلوۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلوۃ اللیل و وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ (نسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب فی صلوۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بثمانی رکعات لا یجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لا یجلس الا فی الثامنة والتاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے ”لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشدہ حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی التائتبعہ ثم یسلم تسلیمۃ شدیة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادسة ولا ترک القعود علی کل رکعتین کم لا یخفی بل غایۃ ما لزم منه ترک القعود الطویل والسلام الشدید“

(حاشیہ پر مشتمل)

کیونکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والتاسعة (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۴، باب الايتار ثلثات موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت میں جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ ”ووصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فبذلک کرم اللہ وجہہ ویدعوہ ثم ینہض ولا یسلم“ سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لا یسلم سے سلام بالشدۃ کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاة اللیل) کی ایک دوسری روایت (جو خود حسب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ ”وسلم تسلیمة واحدة شریة یکاد یوقظ اهل البیت من شدة تسلیمة“ سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولوحملنا الروایات کلہا علی ظاہرہا لکان العمل بالقول (ای بہذا التوجیہ الذی ذکرنا) والاخذ بہ الزم وادقم لاسیما والروایات الفعلیہ فی کیفیتہ صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم باللیل مختلفہ جداً لاسیما ما روتہ عائشہؓ فانہا کثیرۃ الاختلاف بحیث یصح بینہما کما لا یخفی علی من تأمل فیما ذکرنا وتتبع الاحادیث بطرقہا والفاظہا“ اعلارسنن (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد اسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں ”وکان یقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحیۃ“ رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفۃ الصلوۃ وما یفتتح بہ الخ۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعہ روایت میں ہے ”صلوۃ اللیل مثنی مثنی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوۃ اللیل مثنی مثنی — ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنہ“ والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلماؤنا واحکم ۱۲ مرتب غفر غفر

پر بیٹھے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولة بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تملیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

لے روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی آشکار ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث میں مروی ہے "عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدة" اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں "وتر بواحدة" میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفیع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں "وتر بواحدة" کا مطلب ہوگا "وتر بثلاث" حالانکہ "وتر بثلاث" کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (وتر بواحدة اور وتر بثلاث) کا تقابل اس پر وال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آرہی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ "فدل الاجماع علی نسخ ہذا" اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ۲ رشید اشرف

۱ البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت جو شہاب بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "کان یوتر بركعة وکان یتکلم بین الکرعتین والركعة" معارف ابن

معمول کے مطابق نماز معرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۲) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ — علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن العجیب ان الشافعیہ لم یستدلوا بہ و الحدیث قوی و الحنفیہ لم یتوجہوا الی جوابہ و ہو مشکل و قد مکثت نحو اربع عشرة سنة اتفکرفیہ ثم سنخ لی جواب یسفی و یحیی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخش کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہی یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر برکعة“ ایک مستقل جملہ ہی جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایتار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بن الرکتین والرکعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق دو رکعت ہی جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بن الرکتین والرکعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہو ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حفصہ عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات)۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاۃ بتیاریہ (التي یحکون علی رکعتہا) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، لہذا قال استاذنا العلّام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقاۃ حدیث بتیاریہ حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التمہید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

تھے البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم نہی عن البتیر ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاة الوتر و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو، حدیث بتیرار سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاذ محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۱۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر مثلاً۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الاوسط و فیہ ابوسعید البکراوی و فیہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابوسعید بکراوی کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابہ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ۔ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ

۱۲۔ ”ان کان یفصل بین شفعہ و وترہ بتسلیمۃ و اخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیموی) رواہ الطحاوی و فی اسنادہ مقال، آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ما جاء فی الوتر (میں مروی ہے) ”کان یسلم بین رکعتی الرکعة و الرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ“

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد الرکعتین“

صلوة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من جو فی اللیل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفة و اسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۵۹) باب ۲۵۷ (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاة اللیل الخ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب کم الوتر ۹۱۲

کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے۔

۱۔ لیکن مسند احمد کی روایت سے بظاہر اس کی تردید ہوتی ہے ”اس لئے کہ وہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دل ہے کہ ”فصل بین رکعتی الوتر والرکعة“ حضرت ابن عمرؓ کا اجتہاد نہیں بلکہ واقعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے جسے انہوں نے روایت کیا ہے ”عن عبد اللہ عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمة ویسبعنا (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔

ہم طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۶) کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں نقل کر چکے ہیں ”انہ کان یفصل بین شفعہ وترہ بتسلیمة واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالکر۔“ اس سلام کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں ”یحتمل ان یكون التسلیمة یرید بہا التشہد“ مطلب یہ کہ اس تسلیم سے تشہد کا سلام مراد ہے یعنی ”السلام علیک ایہا النبی الخ“ جس کی توضیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد کے اس سلام کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے چنانچہ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۰۴، رقم ۳۰۷۴) میں ”باب التشہد“ کے تحت مروی ہے ”لا یسلم فی المثنی الاولی کان یری ذلک فسحاً لصلوٰتہ“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) میں ”باب فی التشہد فی الصلوٰۃ کیف ہو؟“ کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ کان لا یقول فی الرکتین السلام علیک ایہا النبی السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین“ دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد اول میں ”السلام علیک ایہا النبی الخ“ پڑھنے کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد اول میں یہ کلمات پڑھے تو وہ سمجھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز سے خارج ہو گئے وان لم یکن ہو تسلیم القطع لہذا حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو اور تیسری رکعت کے درمیان سلام سے فصل فرماتے تھے پھر تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الشفع والوتر بتسلیمة ویسبعنا“ ———— فاذن بناءً احادیث ابن عمرؓ علی ظنہ واجتہادہ۔ اس تشریح سے مسند احمد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت مذکورہ بالا سے بھی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا، نیز تشریح مذکورہ فی المتن بھی بغیر کسی تکلف کے درست ہو جائے گی۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد اُپڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ موطا امام مالکؒ (ص ۷۳، باب التَّشَهُُّدُ فِي الصَّلَاةِ) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "لیقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بدله فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد كذلك ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہری وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج لکی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ او عنہ فیہ تفصیل فیسلم فی التطوع بارادة الفصل لانی المكتوبة مثلاً بقریة قوله فی رواية الموطا (ص ۷۴) ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۲) یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۳

(ہذا البحث کلمہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۰، ای ۲۱۲) بالزیادات والتعیرین المرتب علی عنہ)

۲۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاة الليل الخ میں حضرت ابو مجلزؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: سألت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ركعة من آخر الليل الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ "میتوت فی بیت خالته" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم وتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ”اعلم الناس بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔
۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کا یا صلاة الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ودعاء بالليل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مضمر ہے۔ نیز مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶، باب السلام فی الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر ركعة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کے تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ ارشید اشرف عفی عنہ

البته مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر برکعة وکان یتکلم بین رکعتین والرکعة“ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۲، خاتمة بحث الوتر) لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ البتہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاة الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة ويسمعنا بها“ (قال النیسوی، رواه احمد باسناد قوي۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نبی عن البتیر جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تبیر اقویٰ ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ بیح ہے اور تبیر محرم، اور جب بیح و محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۶ ص ۵۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ ارشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر "ایتار برکعة واحدة" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہو تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء أن يصلي الرجل واحدة يوتسرها" اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات میں البتہ عثمان بن محمد

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعائہ باللیل ۱۲ مرتب
۲۔ أخرجه ابن عبد البر في كتاب التمهيد انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلوة الوتر، و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه۔

۳۔ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۸۸) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسل مروی ہے، دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت، یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی مکرر فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر برکعة قال ما اجزأت رکعة قط" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر۔
وحصین لم یدرک ابن مسعود واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے "الدایہ فی تحریج احادیث الہدایہ" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث"۔ امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعة واحدة قط" مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاز فی الوتر برکعة ۱۲ مرتب
۵۔ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلی نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ محروف ہے کہ وہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الودھم“ لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرے سے مانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۳۷) ۲۔ ترتیب

۳۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرے کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب اول میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر فامرہ ان یفصل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر فقال ابن عمر ترید سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ علامہ عثمانی فرماتے ہیں ”فقد سمع ابن عمر ہذا رای انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر (من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النہی عن البتیر لا لاسل لہ و ہذا یشر بان النہی عن البتیر کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی أخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ اعلال السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت۔

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا تعلق ہو سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مروجیت ترجیح راجح کے ساتھ پیچھے ذکر کی جا چکی ہے۔

واقع ہے کہ بَیْتُ یُرَاءُ ، بَثْرَاءُ کی تصغیر ہے جو بتر بمعنی القطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتیر ان یرکب الرجل الرکعۃ التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتیم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتلک البتیر“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر برکۃ واحدة ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامة العثماني فی اعلال السنن (ج ۶ ص ۵۵) صلاۃ بتیرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما کانت علی رکعۃ“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی ہے یعنی ”ان یرکب الرجل واحدة یوتر بہا“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہے اور اگر کسی بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری ہے۔

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تفسیروں کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے لہذا اسلئے بتیار کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث بتیار کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امہ۔
۱۳ کتب حدیث میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر احقر کو تلاش وجستجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۴ رشید اشرف عفی عنہ
۱۵ عن عمر بن الخطاب انه قال ما احب انی ترکت الوتر بثلاث وان لی حمر النعم، مؤطا امام محمد (ص ۴۵ و ۱۳۶) بالاسلام فی الوتر
”عن السور بن محرمۃ قال دفننا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصفقنا وراہ فصلی بثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۳) باب الوتر فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر بثلاث رکعات (اسناد صحیح ۱۲ مرتب
۱۶ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاز فی الوتر بثلاث، نیز اذان ابو عمرو سے مروی ہو ”ان علیا کان یوتر بثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۷ عن علقمۃ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہون ما یكون الوتر بثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۳۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”اوتر سعد بن ابی وقاصؓ بربکۃ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذہ البتیر الہی لا نعرفہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۵) ۱۸
۱۹ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گزر چکی ہو نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الوتر ما یقرأ فیہ میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہو ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر بثلاث یقرأ فیہن بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”ان کان یوتر بثلاث بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد“ (حوالہ بالا)
۲۰ حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”اوتر کصلوۃ المغرب“ مؤطا امام محمد (ص ۱۳۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہولیلہ۔

۲۱ قال العلماۃ النبوریؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۶) قبیل باب ما جاز فی الوتر بربکۃ ”الوتر فی حدیث حذیفہ ثلاث کما یظہر من العمدة (ج ۳ ص ۶۳۲، کشف الستر) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۔ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذني فاني اخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله ولن تأخذ عن احد اوثق مني قال ثم صلى بي العشاء ثم صلى ست ركعات يسلم بن كعبين ثم اوتر بثلاث يسلم في آخرهن ، رواه الروياني وابن عساكر ورجالہ ثقات ، كتر العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳ ، رقم ۲۸۸ ، الوتر)

عن ثابت قال قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولدہ خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في آخرهن ، ظننت انه يريد ان يعلمني ، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر ، وفي آثار السنن (ص ۱۶۲) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتبہ عن ۲۔ عن ابی بن کعبؓ ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات كان يقرأ في الاولى بسم اسم ربك الا على وفي الثانية بقل يا ايها الكفرون وفي الثالثة بقل هو الله احد وليقتل قبل الركوع الف ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر بثلاث .

اور مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶ ، رقم ۴۶۵۹ ، باب كيف التسليم في الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے ” قال كان ابی بن کعبؓ يوتر بثلاث لا يسلم الا في الثالثة مثل المغرب ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه ۳۔ مثلاً ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر ، بثلاث ، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتبہ عن ۱۲

۴۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۲ ، من كان يوتر بثلاث اداكثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے ” قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن ” اس میں ” اجمع المسلمون ” سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں۔ اس روایت کی سند متعلقہ بحث اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۴۱ ، باب الايتار بثلاث موصولة الف) اور

معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲ ، باب ما جاز في الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر میں ابوخلدہ سے مروی ہے ” قال سألت ابا العاتية

۶۔ نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال علمنا اسحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوۃ المغرب غیر انافراً فی الثالثۃ فہذہ وتر اللیل و ہذا وتر النہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے ”قال القاسم و رأینا انا سنا من ادرکنا یوترون بثلاث وان کلاً لواسح و ارجوان لا یكون بشی منہ بأس، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے پھر جہانتک ان کے قول ”وان کلاً لواسح“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجۃ“ اعلام السنن (ج ۶ ص ۲۸) باب الایثار بثلاث موصولۃ الیہ۔

نیز مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الوتر ”قبیل باب القرارة فی رکعتی الفجر“ نیز ابوالزناد سے مروی ہے ”قال اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدينة بقول الفقہاء ثلاثاً لا یسلم الا فی آخرہن“ (حوالہ بالا) و فی آثار السنن (ص ۱۶۴) باب الوتر بثلاث رکعات، اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵) من کان یوتر بثلاث او اکثر میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علیؓ واصحاب عبد اللہ لا یسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک حقیقہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۱۔ کما فی روایۃ ابن مسعود عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۸) الوتر ثلاث کثلاث المغرب، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوۃ المغرب۔ علامہ بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہم فی رفعہ کلام و صحوہ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (ای للطبرانی فی معجمہ الاوسط، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ مرتب“

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بخاریؒ نے اسی مقام پر آگے لسانی کی منن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ المغرب وتر صلوۃ النہار فاوتر واصلۃ اللیل“ مرتب ۱۲

سے یہ الفاظ منقول ہیں ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ”وتر اللیل“ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کر و بلکہ اس کی پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا، لہذا ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاة الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۴۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل کھپوڑنا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ”عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یوتروا بثلاث، اوتروا بخمس اوبسبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب“ ۱۲ مرتب ۱۲۔ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاوی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاة اللیل ۱۲ مرتب غفی عنہ

۳۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ”لا یوتر بثلاث بتر اصل قبلہا رکعتین اور اربعاً“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴) من کان یوتر بثلاث او اکثر۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱، باب الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر ”انی لا کرہ ان یكون بتر بثلاثا و لكن سبعاً و خمساً“ کا مطلب بھی یہی ہے ۱۲ مرتب ۴۔ مثلاً ایتار بسبع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰، باب کیف الوتر بسبع) اور ”احدی عشرۃ“ والی روایت جس میں ارشاد ہے ”کان یوتر باربیع وثلاث (ای بسبع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرۃ) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) اور ایتار ”بثلاث عشرۃ رکعۃ“ والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ) اسی طرح ”ایتار بخمس عشرۃ رکعۃ“ اور ”ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ“ والی روایات (التلخیص الجیر ج ۲ ص ۱۴، باب صلاة التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تیسرا نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۳۰، باب صلاة الوتر ج ۲ ص ۱۴۲، باب سجود السہو وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہ کا طرز عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلاف اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي الْوُتْرِ

”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ امام شافعیؒ کی روایت مشہورہ ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہورہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب غنی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ الْاٰخِرِ مِنْ رَمَضَانَ “ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ” علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ “ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں ، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔ جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے ، مرتب)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہی ہے۔ یہی مذہب امام مالک ، سفیان ثوریؒ ، عبداللہ بن المبارک اور امام

مسئلہ ثانیہ

اسحاق کا ہے ۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون ملتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تخییر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ الْاٰخِرِ مِنْ رَمَضَانَ وَكَانَ يَقْنَتُ بَعْدَ الرُّكُوعِ “

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ یَعْنِیْ مِنْ رَمَضَانَ ، انظر ” المصنّف “ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۵ ، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴ ، باب القنوت فی الوتر) عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنّت السنۃ کلّھا فی الوتر (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۶ ، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

وعن الاسود قال کان عبد اللہ یسرّ فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنّت قبل الرکعتہ (قال الہیثمی) وفیہ لیث بن ابی سلیم و ہودس و ہوثقہ ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی ۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فی قنوت قبل الرکوع“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابہ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الترتیل الرکوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گذر چکی ہے)۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اہدنی فیمن ہدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

مسئلہ ثالث

۱۔ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعده ، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الترتیل ثلاث ۱۲ م

۲۔ قال الہیثمیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح ، آثار سنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الترتیل قبل الرکوع ، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلہا فی الترتیل قبل الرکوع“ (قال الہیثمیؒ) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴۔ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت حیریلؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ المجازیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والنسخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰) باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آخر الکفرۃ) وقال: ہذا مرسل اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل وهو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے ، ان تمام سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینک الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبہ بالقرآن“ ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہو گئی۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہو بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُنْسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكر أو استيقظ“ حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

لہ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من البحر الرمثاني عن الحسين بن المناري في كتابه ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمه من الفتاوى ولم يرفع من القلوب حفظه سورة القنوت وسورة الخلع والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة البحر السادس فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انهما في مصحف ابي بن كعب وكذا في مصحف ابي موسى و ابن عباس وذكر انه قنت بهما عمر و علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر، كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ترتيب ۲ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵، باب ما يدعوه في قنوت الفجر) میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر يقنت في الفجر يقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اتنا نستعينك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونشتي عليك الخير كله ولا نكفر ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد الخ ۱۲ رشید اشرف عافاه اللہ ورعاه۔

۳ قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر نفاظ الخ ۱۲ مرتب

پر ہے جو ضعیف ہے^۱

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ ان کے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذی نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے سہابی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذی نے اسی باب میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے ”اَخُوهُ (ای اُخو عبدالرحمن بن زید)، عبداللہ لا باس بہ“ نیز امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”عبداللہ بن زید بن اسلم ثقة (لکن فیہ نظر) ابن بنی زید بن اسلم کلہم ضعیفاء کما فی التہذیب (اور دوسرا متابع سنن ابی داؤد میں محمد بن مطرف ہے بلکہ طارق بن قطنی میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن اسلم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضا پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَتِهِ

”سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَتِهِ“ یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کیلئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

^۱ چنانچہ حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۸۰ رقم ۹۲۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ضعیف من الثامنة مات سنة اثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۹) ”وذكر في التہذیب عن ابن عری انہ قال: لہ (ای لعبد الرحمن بن زید) احادیث حسان وہومن اُختمہ الناس وصدقة بعضهم وہومن یکتب حدیثہ اھ مرتب عفی عنہ

^۲ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

^۳ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ ولسیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفع بن جاسے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔
ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن اُنام ثم اردت أن اصلي باللیل شفعت بواحدة مما مضى من وتری ثم صلیت مثنی مثنی فاذا قضیت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جبہو اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰتہ وترًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ (قال البیہقی)؛ رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہونیس و ہوثقتہ، و بقیۃ رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۲۶) باب فیمین اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰتہ وترًا۔ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شیء افعله برأی لا

ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین“ وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصدیہما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیہما بعد الوتر وهو جالس یقرأ فیہما اذا زلزلت وقل یا ایہا الکفرون“

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۳۰) باب الرجل یوتر ثم یتیقظ فیرید ان یصلی، قال الزہری فیبلغ ذاک ابن عباس فلم یجبه فقال ان ابن عمرؓ لیوتر فی اللیلۃ ثلاث مرّات۔ نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذین یتقضون وتر ہم ہم الذین یلعبون بصلواتہم ومثلہ عن ابن عباسؓ“ ”ذاک الذی یلعب یوترہ“ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر اول اللیل ولشفع آخرہ یرید بذلک یصلی مشتی مشتی ولا ینقض وترہ“ کنز العمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر۔ ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کم نقل فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۵) یا حالۃ المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالہ۔

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۲۵۸) ۱۲ م

۳۔ قال الشیخ البیہقی: ”والبخاری وان اخرج الروایۃ غیر انہ لم یعتقد علیہما یا بآ فعل انہ لم یندب الیہما وذكر النووی فی شرح مسلم وغیرہ الجواز فقط، لاجل ورودہما فی الحدیث“ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲ م

۳۱ حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکع قام فیرکع ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامة من صلوة الصبح“

۳۲ حضرت ثوبان سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وثقل ، فاذا أوتر أحدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والا کانت له“

۳۳ بیہقی میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأُم القرآن و اذا زلزلت“ فی الثانیہ ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپؐ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القيام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتہما لما تقدم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث عمر ان بن حصین“ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائماً فله نصف اجر القاعد“ تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹) باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۲ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ م

۴۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

۵۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

”كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال اين كنت فقلت اوترت فقال
 ليس لك في رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوتر على راحلته“ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراجلہ کو جائز قرار
 دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
 واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
 ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
 پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔
 اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
 تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیلؒ ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

۱ (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراجلۃ ام لا ؟ ”عن ابن عمرؓ انه کان یصلی علی راحلۃ ویوتر علی الارض
 وزیرؒ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک ۲ ارشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳ قلت (ای العلامة العثماني صاحب فتح الملبم) : یرویہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) - باب جواز صلاۃ النافلۃ
 علی الدابة فی السفر حیث توجہت - مرتب (عن سعید بن یسار انه قال کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکہ قال سعید فلما
 خشیئت البصر نزلت فادترت ثم ادركته الخ ” فان ظاہر قولہ خشیئت البصر ” یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر
 الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ وقوع علیہ - واصرح منه ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب الوتر فی السفر - مرتب
 عن نافع عن ابن عمرؓ قال ” کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توجہت بہ یومی ایما صلوٰۃ اللیل
 الا الفرائض ویوتر علی راحلۃ ” فافرد الوتر من صلوٰۃ اللیل بالذکر - وقال بعض المحنفیۃ لعل الایثار علی الراجلۃ کان
 حین عدم تاکد الوتر ، ولكن هذا يحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما (او فی بدو الاسلام) ویدل
 علی خلاف قولہ علیہ السلام ” ان اللہ امرکم بصلاة الخ (ترمذی ج ۱ ص ۸۵ باب ما جاء فی فضل الوتر - مرتب)

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غرکالمطر والطين وغيرهما - وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام فی
 اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشواہع ومع هذا فقد صلاہا علی الدابة فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا
 فی فتح الملبم بتغیر لیسیر (ج ۲ ص ۲۵۹) باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابة الخ - قلت ولا یخفی ما فیہ فتا مل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے، اور تہجد علی الراحۃ بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف
 رجوع ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پارے جانے کی صورت میں
 اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ
 اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدًا پڑھنا جائز نہیں،
 جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحۃ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحۃ پر نماز نہ صرف قیام سے
 بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے **لَعَلَّہُ وَاللّٰہُ اعْلَمُ**

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَىٰ

”من صلی الضحیٰ ثنتی عشرة رکعة بسنی اللہ لہ قصرًا فی الجنة من ذہب“
 صلوۃ الضحیٰ رچاشت کی نماز، ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوة کبریٰ کے بعد اور زوال سے
 پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر
 بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں،
 بعض سنت اور بعض مستحب۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

-
- ۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر بل یصلی فی السفر علی الراحۃ ام لا ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کر الوتر علی الراحۃ
 ۳۔ ففیہا ستہ اقوال و اکثر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲
 ۴۔ صحیح ذک عن ابن عمرؓ و انسؓ و ابی بکرؓ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ
 (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۱۲
 ۵۔ عند اکثر الشافعیہ، وعدا ابواسحاق الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب
 ۶۔ کالحنفیۃ و المالکیۃ و الحنابلہ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقوا لا یدع ویدعها حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الضحیٰ کا اثبات ہے اور دوسری میں نفی ہے۔ لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے، ”اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ“ (سورہ ص آیت ۱۸) اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت ”وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَّهُ اَوَانٌ“ (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

- ۱۔ عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ اربعاً ویزید ما اشار اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
- ۲۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبحة الضحیٰ وانی لا سبحھا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۲) من کان لا یصلی الضحیٰ۔ نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹، باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ما راایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبحة الضحیٰ قط وانی لا سبحھا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیدر العمل وہو یحب ان یعمل بخشیۃ ان یعمل بہ الناس فیفرض علیہم ۱۲ رشید اشرف
- ۳۔ عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قال ما أخبرنی أحد انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ الا اُم ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہ ایدم فتح مکة فصلى ثمانی رکعات الخ ۱۲ م
- ۴۔ صلاۃ الضحیٰ سے متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ، ترمذی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوٰۃ الضحیٰ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الضحیٰ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۵ تا ۲۰۸) باب من کان لا یصلی الضحیٰ و باب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ الزَّوَالِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تزول الشمس قبل الظهر فقال انها ساعة تفتح فيها الواب السماء، واحب ان یصعد لی فیہا عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرھن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الاوراد کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔ اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصداق ظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیںؒ۔

”قال بعضهم: هذه سنن الظهر، والحق انها غيرها، أما عند الشافعية فظاهر اذ هم قائلون بان سنة الظهر ركعتان وهذه اربع بتسليمه، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفضاء“

۱۔ الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

۲۔ حتی قال صاحب الدر المختار لو تكلم بين السنة والفرص لا يسقطها لكن ينقص ثوابها وكذا كل عمل ينافي التحريمۃ علی الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل ببيع او شرار او اكل اعادها، قال ابن عابدین: قوله وقيل تسقط ای فیعیدہا لو قبلتہ ولو كانت بعدیة فالظاهر انها تكون تطوعاً وانما لا یؤمر بہا علی ہذا القول اھ۔ وحکی صاحب البحر عن المحيط لو صلی رکعتی الفجر مرتین بعد الطلوع فالسنة آخرهما، لانه اقرب الی المكتوبة، ولم تجل بینہما صلاة، والسنة ما تودی متصلاً بالمكتوبة اھ تعلیقات علی الکوکب الدرر شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م تب
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

إِذْ هُوَ الْأَصْلُ ، وَأَمْرٌ تَابَتْ خَيْرُ الظُّهْرِ فِي الصَّيْفِ فَكَيْفَ يَكُونَانِ
وَاحِدًا ؟ وَبَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَعِيدٌ وَوَقْتُ مَدِيدٍ أَمْ
وَاللَّهِ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
مَنْ كَانَتْ لَهُ إِلَى اللَّهِ حَاجَةٌ أَوْ إِلَى أَحَدٍ مِنْ بَنِي آدَمَ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَحْسِنِ الْوُضُوءَ
ثُمَّ لِيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ لِيُثْنِ عَلَى اللَّهِ وَلِيُصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
ثُمَّ لِيَقُلْ : " لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ
الْعَظِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، أَسْأَلُكَ مَوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَعِزِّكَ
مَغْفِرَتِكَ وَالْغَنِيَّةَ مِنْ كُلِّ بَرٍّ وَسَلَامَةً مِنْ كُلِّ أَثَمٍ ، لَا تَدْعُ لِي ذَنْبًا إِلَّا
غَفَرْتَهُ وَلَا هَمًّا إِلَّا فَتَرْتَهُ وَلَا حَاجَةً هِيَ لَكَ رِضًا إِلَّا قَضَيْتَهَا يَا أَرْحَمَ
الرَّاحِمِينَ " مَذْكُورُهُ حَدِيثُ بَابِ الْغُرُوحِ ضَعِيفٌ لَكِنْ مُتَخَلِّفٌ شَوَاهِدًا وَرَتَعَالَ أَمْتُ سِ
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے ۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " اَنْ رَجُلًا ضَرِبَ الْبَصَرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : ادْعُ اللَّهَ لِي اَنْ يَافِيَنِي ، فَقَالَ : اِنْ شِئْتَ اخْرَجْتُكَ وَ
هُوَ خَيْرٌ وَاِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ ، فَقَالَ : ادْعُهُ ، فَاَمَّا اَنْ يَتَوَضَّأَ فَيَحْسِنَ وَضُوءَهُ
وَيُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ وَيَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ " اللَّهُمَّ اِلَى اَسْأَلُكَ وَاَتُوجِّهُ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ
لَهُ مَطْلَبٌ يَهْدِيهِ إِلَى مَا جَاءَتْ خَوَاهِيسِي بِكَ تَعَلَّقُ بِرَأْسِكَ اللَّهُ تَعَالَى هِيَ سَيِّدَتِي مَنْ سَأَلَكَ بِهَا
نَهَى بِيَا اِلِيَّهَا مَعَالِمُهُ بِكَ بَظَاهِرِ اسْمِكَ تَعَلَّقُ كَيْسِي بِكَ مَنْ سَأَلَكَ بِهَا تَعَلَّقُ بِكَ اللَّهُ هِيَ سَيِّدَتِي مَنْ سَأَلَكَ بِهَا
صَوْرَتُ اللَّهِ تَعَالَى سَيِّدَتِي حَاجَتِي لِيُورِي كِرَانِي كَابَهْرِي اَوْ مَعْتَدُ طَرِيقِي صَلَاةَ الْحَاجَةِ هِيَ ۱۲ مَرَّتَبَ عَفَى عَنْهُ

۱ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب جار فی صلاۃ الحاجۃ ۔ قال ابواسحاق : ہذا حدیث صحیح ۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) ۱۲ م

۳ شرح باب از مرتب ۱۲

۴ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جار فی صلاۃ الحاجۃ ۱۲ م

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتتقنی
 اللہم فشفعہ فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ” قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ إِذَا حُزِبَ أَمْرٌ صَلَّى “ یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
 تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
 روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤفی کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے۔
 بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
 جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
 خزانۃ الہیہ کی کنجی پایا ہے، پھر یہ نماز آیت قرآنی ” اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ “ (یعنی
 مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
 خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا منظر ہے۔ واللہ الموفق۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها
 كما يعلمنا السورة من القرآن “ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
 ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
 اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ اسی تمام صورتوں
 میں وہ ” استقسام بالازلام “ سے کام لیتے اور اس سے ان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
 ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
 ” ازلام “ زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
 آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر ” نعم “ ایک پر ” لا “ اور اسی
 طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
 جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر ”نعم“ والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لا“ والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہئے۔ استقسام بالازلام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا ہے

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالازلام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے غوض میں صلاحِ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز نیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعا سے استخارہ پڑھے۔

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھیے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۃ مائدہ ۱۲۱ مرتب

۲۔ کما قال شیخ ولی اللہ الدہلوی فی ترجمۃ اللہ البالغہ ”رج ۲ ص ۱۹۔ النوافل“ بحث فی النفل و حکمۃ تشریعہا
 ۳۔ جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِحِلِّکَ اَسْقِدْ رُکَّ بُقْدَرِکَ“
 وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَعْتَدِرُ دَلَالَاتِکَ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ،
 اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هَذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ — اَوْ قَالَ — فِیْ عَاجِلِ
 اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَیَسِّرْهُ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْهِ، وَ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هَذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ
 عَاقِبَةِ اَمْرِیْ — اَوْ قَالَ — فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَاصْرِفْهُ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْهُ وَ اقْدِرْ لِیْ الْخَیْرَ
 حَيْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہِ“ — ہذا الامر کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعار کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے۔
 واضح رہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے گایا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوة التسبیح کے بارے میں متنی روایات آتی ہیں سنداً اور سبب کی سبب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاعمال المکفرۃ" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالتعمامل بھی ہے لہذا صلوۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ"

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۲ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲م

۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۸) ۱۲م

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۴۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ

میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ پڑھا جائے، یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباس رضی کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارک سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات پندرہ قرأت سے قبل اور دس بعد القرأت۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن كعب بن عجرة قال: قلنا: يا رسول الله! هذا السلام عليك ودد

۱۔ کافی روایت ابن عباس رضی عنہ ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح، لیکن حضرت ابو رافع کی حدیث باب میں ”اللہ اکبر والحمد للہ وسبح اللہ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے ”ولا تقم (للمرکۃ الثانیۃ) حتی تسجد عشرًا وتحمد عشرًا وتکبر عشرًا وتہل عشرًا“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح، تحمید، تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہئے ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوۃ التسبیح، روایت ابن عباس والاطریقۃ ابو رافع کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوۃ التسبیح، اور حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح، نیز حضرت جعفر بن ابی طالب کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳)، رقم (۵۰۰۴) باب الصلوۃ التي تکفر ۱۲ ارشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

۳۔ یرید یہ قول ”السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ فی التشہید، وہو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وآله

نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والیسا مذهب احمد فی أحد القولین عنہ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصحیح، واختاره البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم۔ وقیل: یرید بہ سلام التخلل من الصلاة، وہو تعبیر، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب
۱۔ قال الشيخ البنوری: قوله "كما صليت لآله" أشكل على الناس وجب التشبيه، فان محمداً صلى الله عليه وسلم هو أفضل المرسلين وسيد ولد اجمعين، افضل وحده من ابراهيم وآله ولا سيما قد اضيف اليه آل محمد، واذا كان هو افضل، فالصلاة المطلوبة عليه تكون افضل من كل صلاة على غيره، وقد ذكر الحافظ ثلثة عشر وجهاً في الجواب، راجع فتح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة على النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲۔ قاله في الأمم "كما في الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۲ ص ۲۹۰) ۱۲ م

۳۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفة الصلاة
۴۔ وقد شذ الشافعي ولا سلف له في هذا القول، ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة فيهم الطبري والقشيري وخالف من اهل مذهب الخطابي، وقال لا اعلم له فيها قدوة۔ کذا فی الکبیری (ص ۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

۵۔ المعروف بالكبیری (ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخ^۱ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور کھپیر سنت ہے۔ روایات سے امام طحاوی^۲ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی^۳ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سغم الف رجل ذکرک عندہ فلم یصل علی“ اور ترمذی^۴ ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل من الذی ذکرک عندہ فلم یصل علی“ نیز ابن السنی^۵ نے سند حید کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”من ذکرک عندہ فلیصل علی“ البتہ تیسرے کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے۔

واضح ہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروءہ صلاۃ و سلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد (بالخصوص نماز جمعہ کے بعد) التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر با آواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ و سلام پڑھتے ہیں ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں جو لوگ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلق روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف، مولفہ حضرت

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۰ م

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفۃ الصلاۃ ۱۲ م

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الأمرۃ واحدة فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ التی بہا

قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرة لافضی الی الحرج غیر انہ ندب تکرار بخلاف السجود الی سجود التلاوة،

کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُر فتن دور میں، واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسولؐ کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع والتزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہؓ مروی ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَعْبُدْهَا“ (الی قولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم“ یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرامؓ نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“، ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گویا بصورت معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لہ و لہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقصیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و ردّ محدثات

الامور ۱۲ م

کہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعظام للشاطبی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھنٹڑ لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے دشمنان ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“ کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان کے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو ”رَبِّي“ کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو ”عبدی“ کے الفاظ سے بکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ رَبِّي“ و ”لِقُلْ سَيِّدِي“ و ”مَوْلَايَ“ و ”لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي“ و ”أَمْتِي“ و ”لِقُلْ فَتَايَ“ و ”فَتَاتِي“ ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک و افتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضہ اقدس کے سامنے الفاظِ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے ”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : مَنْ صَلَّى عَلَيَّ عِنْدَ قَبْرِ سَمْعَةٍ وَمَنْ صَلَّى عَلَيَّ نَائِيًا (امی بعیداً) اَبْلَغْتَنِي“ مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و فضلہا یا حالۃ شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میرے میں خود سنتا ہوں اور جو دور سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”اِنَّ لِّلّٰهِ مَلَائِكَةً سَیَاحِیْنَ فِی الْاَرْضِ یَلْبِغُوْنَ مِنْ اَتَمِّ السَّلَامِ“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن نسائی ۲۔ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولیٰ والسید ۱۲ م ۴۔ کذا فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا۔ ۵۔ چنانچہ صحیح حاشیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے ”مَنْ صَلَّى عَلَيَّ عِنْدَ قَبْرِ سَمْعَةٍ اَلَمْ يَسْمَعْهُ“ مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”مَنْ اَحَدٌ سَلَّمَ عَلَيَّ اَرَادَ اللّٰهُ عَلَيَّ رُحْمًا حَتَّى اَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن ”لابی داؤد“ والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھ کر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھ کر درود و سلام پڑھنے کو خلافِ ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھ کر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم سچے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لَذَلِكَ“ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد ساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اس میں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”تبرید النواظر“ مؤلفہ مرلانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مظہم ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۲م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں باواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر جہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو باواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے، "انہ اخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم جهراً، وقال لهم: ما اراكم الامبتدعین" یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھتے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ۔"

(تم شرح الباب ۵۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) و فتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۳۷۵) علی ہامش الہندیہ (۱۲ مرتب)

۲۔ اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۳ و ۳۳۴، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راوی سنت (ص ۱۲۷ و ۱۶۸)

۳ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب المجموعہ

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے، چنانچہ امام اعمشؒ کی قرارت یہی تھیں۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروۃ“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوة ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سنی جمعة لان خلق العالم

۱۔ وہو الفصح والاکثر الثانی وبتراً المجهور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن و العشرون (ص ۹۹، رقم الآیة ۹، من سورة الجمعة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ویکذا قرأ ابن الزبیر والوحیة وابن ابی عبیدة وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ولم یستأبه، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۲)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) اُجموعہ بضم المیم۔

(۲) اجموعہ سکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ اسی یوم الفوج المجموع

کے ہونگے (۳) اجموعہ بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجامع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت

الجامع (۴) اجموعہ بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جزء ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروۃ اسم سریانی معرب وقال السبیل: ومعنی العروۃ الرحمة فیما بلغنا عن بعض اہل العلم انتہی، و

ہو غریب فلیحفظ۔ الملتقط من روح المعانی بتغیر لیسیر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ عن ابن سیرین قال: جمع اہل المدینۃ قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل الجمعة، وہم

الذین سموها الجمعة فقالت الانصار: لليہود یوم یجتمعون فیہ کل سبعة ايام، وللنصارى ایضاً مثل ذلک، فہلم!

فلنجعل یوماً نجمع ونذكر اللہ ونصلی ونشکر فیہ او كما قالوا، فقالوا: یوم السبت لليہود، ویوم الاحد للنصارى

فاجعلوه یوم العروۃ، وكانوا یسمون یوم الجمعة یوم العروۃ، فاجتمعوا الی سعد بن زرارۃ فصلى بہم یومئذ و

ذکرہم فسموه الجمعة الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب الجمعة، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمتد جمع فیہ، اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخرج منها، اخراج آدم من الجنة، کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر مقرر ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "و فیہ اخرج منها" سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم غیرہ | پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا و ہواصح الوجهین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحنفیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

و ثمرۃ الخلاف تطہر فی التذکر فی افضل یوم من السنۃ او الطلاق و العتاق و ما مشہہما۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۲۔ مرتب عفی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۲

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

اَلَمْ تَسَوِّ السَّاعَةَ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَى غَيْبِ بَوْبَةِ الشَّمْسِ ؟ اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے ، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی ، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں : ” فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمَرْجُوءَةِ الْمَحْمُودَةِ خَمْسَةٌ وَارْبَعُونَ قَوْلًا ، ذَكَرَهَا كُلُّهَا السِّيُوطِيُّ فِي تَنْوِيلِ الْحَوَالِكِ “ علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوال کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

” وَقَدْ اخْتَلَفَ الْمُصْحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ : هَلْ هَذِهِ السَّاعَةُ بَاقِيَةٌ اَوْ رَفَعَتْ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ : هَلْ هِيَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ اَوْ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ هَلْ هِيَ وَقْتُ مَعِينٍ اَوْ مُبْهَمٍ ؟ وَعَلَى التَّعْيِينِ : هَلْ يَسْتَوْعِبُ الْوَقْتُ اَوْ مُبْهَمٍ ؟ وَعَلَى الْاِبْهَامِ : مَا اِبْتِدَءَ وَمَا اَنْتَهَاءَ ؟ وَعَلَى كُلِّ ذَلِكَ : هَلْ يَسْتَعْرِقُ الْوَقْتُ اَوْ بَعْضُهُ ؟ وَهَذِهِ هِيَ اَصُولُ الْاَقْوَالِ اَهـ “

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔
الْاَوَّلُ : اَنَّهَُا بَعْدَ صَلَوةِ الْعَصْرِ اِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ “ اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

۱۔ وفی حاشیۃ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۱۹۶) : وبلغت اقوال المحققین فی ذلک الی خمسين ، ذکرہا اصحاب المطولات
کالحافظ فی الفتح ویشیخ فی البذل وغیرہا والمشہور منها احد عشر قولاً ۔ ذکرہا ابن القیم وتخصتها فی الاوجز واشہر
ہذہ الاقوال کلہا قولان ۔ ان دونوں اقوال کو ہم انشاء اللہ متن میں ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ
۲۔ وہذا ہوا القول الخامس والثلاثون مما ذکرہ الحافظان فی شرحی الصحیح ” العمدۃ “ (ج ۳ ص ۳۲۷) و ” الفتح “
(ج ۲ ص ۲۳۸) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے ۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة ۱۱ اسی قول کو

شافعیہ نے اختیار کیا ہے ۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے ، نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے ”انی لا علم تلك الساعة ، فقلت (ای قال ابوہریرہ) یا اخی حدثنی بها ، قال ہی آخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : لا یصادفہا مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیہ الصلاة التي تلہا . قلت بلی ! قال : فهو كذلك اھ

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے ”عن ابی بردة ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر سمعت اباک یحدث عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت : نعم ! سمعته یقول سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : ہی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة “ اھ نیز ترمذیؒ میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے ۔ ”عن النبی صلی الله علیہ وسلم

۱۰ ۱۱ وهو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین ، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلك وقتاً للدعاء واجب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکات الخطبة وكذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوة وان لم یکن من الماثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعة فمما عندنا من الضیق ففقد الصلوة عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التي یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعة ۱۳ م

۱۳ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة فصل فی ذکر الساعة التي تقبل فیہا دعوة العبد اذا وافقها و بیان وقتہا ۱۴ م

۱۴ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۵ م

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا آتاه الله اياه .
قالوا يا رسول الله اية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها .
بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن
اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ فرما جنت الشافعیۃ حدیث مسلم
علی حدیث السنن ورجح الحنفیۃ والحنابلۃ حدیث السنن ۱۰

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعا و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے ، ساتھ
ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لیکر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعا ہو اس کا
اہتمام کر لینا چاہئے ۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من أتى الجمعة فليغتسل“ امام ابو حنیفہؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمدؒ سمیت
جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ
ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے ۱۰
قائلین وجوب حدیث باب میں ” فليغتسل “ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں

۱۰ بان ساعة الاجابة منحصرة في كلا الوقتين منهم (اى من المؤقتين) ابن القتيبي كما قاله في الهدى
وحكاية الحافظ في الفتح عنه (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنهم الشاه ولي اللہ فی ” حجة اللہ البالغة “ فی بیان
الجمعة غیرانہ قال بعد ذکر الوقتین ؛ وعندی ان الكل بیان اقرب مظنة وليس بتعيين انہ
وابن القتيبي من يحسنهم بهما ، والله اعلم قال الشيخ ؛ وهو المختار ، الملتقط من معارف السنن
(ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲ تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) ۱۲ مرتب

۳ حکماء ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبد البر فی التمهید و ابی ذکک اصحابہ (اسی اصحاب مالکؒ)
کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴ وحکی عن الشافعی واحمد ایضاً ولكن المعتمد عند اصحاب هؤلاء کلهم (مالک و الشافعی و احمد)
السنية والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغیر من المرتب ۱۲

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ قَالَ غَسَلَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلٰی کُلِّ مُحْتَلِمٍ (اللفظ البخاری) جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ مَنْ تَوَضَّأَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبَہَا وَنَعَمْتُ وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغَسْلُ اَفْضَلُ “
 ۲۔ ترمذیؒ ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ مَنْ تَوَضَّأَ فَاحْسَنَ الْوُضْءِ ثُمَّ اَتٰی الْجُمُعَةَ فِدَنَا وَاسْتَمَعَ وَانْتَصَ غُفْرَ لَہٗ مَا بَیْنَهُ وَبَیْنَ الْجُمُعَةِ وَزِیَادَةُ ثَلَاثَةِ اَیَّامٍ “ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں ۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ” قَالَ بَیْنَا مَعَہُ بَنُو الْخَطَّابِ یَخْطُبُ النَّاسَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ اِذْ دَخَلَ عُمَانُ بْنُ عَفَّانٍ فَعَرَّضَ بِہٖ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ مَا بِاَنَّ رِجَالَ یَتَأَخَّرُونَ بَعْدَ النَّدَاءِ فَقَالَ عُمَانُ یَا اَمِیرَ الْمُؤْمِنِیْنَ مَا زِدْتَ حَیْنَ سَمِعْتَ النَّدَاءَ اَنْ تَوَضَّأْتَ ثُمَّ اَقْبَلْتَ فَقَالَ عُمَرُ وَالْوُضْءُ اَیْضًا ، اَلَمْ تَسْمَعُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ یَقُوْلُ اِذَا جَاءَ اَحَدُکُمْ اِلٰی الْجُمُعَةِ فَلِیَغْتَسِلْ “

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ” اذلیس فلیس “
 جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الجمعة ، باب فضل الغسل یوم الجمعة الخ ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء یوم الجمعة ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء یوم الجمعة ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعة ، نیز یہی حدیث ترمذی میں بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ما جاء فی

الغسل یوم الجمعة) میں مذکور ہے ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مستد احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے ”عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراح الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً إنما هو ثلاث درجات فعرق الناس في الصوف فشارت أرواحهم أرواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت أرواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا أيها الناس إذا جئتم الجمعة فاغتسلوا وليس أحدكم من أطيب طيب أن كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رآه أحمد ورجالہ رجال الصحيح“

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استنباب پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَدِّيُوتِي إِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان يشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے ”الجمعة علی من أداه الليل الى أهله“ لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس با سے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فینار میں، فینار سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فینار کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القرى | دوسرا مسئلہ جمعہ فی القرى کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ مکملے مصر یا قریہ کبیرہ، شرط ہے اور دیہات

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ ”وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس میں بازار ہوں“ غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ مکملے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے، اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے اور وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

۱۔ کما فی العمدۃ، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۳۳۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)

باب من تنجب علیہ الجمعة میں مروی ہے ”الجمعة علی کل من سح السیارة“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ وقیل ما فیہ اربعة آلات رجال، الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) وفي جامع الرموز عن المصنفات قول

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو ندام پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نذا کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نذ نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد"

۱۔ جز ۲۸ رقم الآیة ۹۔ سورة الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "اثق العری فی الجمعة فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذروا البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف و منہمک ہوں گاؤں میں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلاة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہونیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں "ماہنامہ البلاغ" (ج ۱۶ شمارہ ۲ صفر المظفر ۱۳۹۲ھ ص ۴۱ و ۴۲) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات" (۱۲ رشید اشرف بقصرہ اللہ بعیوب نفسہ ۳ ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القری، و آخریہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعة باب الجمعة فی القری والمدن

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی (علی وزن
 نُعَالی) قریۃ من قرى البحرين۔ قال عثمان (شیخ ابی داؤد) قریۃ من قرى
 عبد القیس، اس میں جواثی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے
 چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں
 اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثی کے بارے
 میں امام جوہری نے ”صحاح“ میں، علامہ زنجشیری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ات
 جواثی اسم حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا)
 اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے
 کہ جواثی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب میر کے حوالہ سے ثابت
 کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے
 بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۳۷ پارہ ۲۵۔ اس آیت
 میں قریۃین سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریۃین کی تفسیر ”من احدی القریۃین مکہ و
 الطائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جزر ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۳۷) ۱۲ مرتب

۲۔ علامہ نیمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العینی فی عمدة القاری حتی قيل كان ليكن فيها فوق اربعة آلاف
 نفس والقرية لا تكون كذلك انتهى كلامه۔ اسی مقام پر علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے ”قال ابو عبيد البكري في معجمه:
 هي مدينة بالبحرين لعبد القيس۔ وحكي ابن التين عن الشيخ ابی الحسن النعمی انہا مدينة وكذلك قال فی المبسوط انہا
 مدينة بالبحرين، كذا فی آثار السنن والتعليق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة فی القرى ۱۲ رشید اشرف

۳۔ (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة فی القرى، علامہ نیمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فليراجع ۱۲
 ۴۔ قال امرؤ القيس ۵ ورحنا كآنا من جواثی عشية نعالی النعاج بين عدل ومحقب

(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کا نام من تجار جواثی کثرة سامعهم من الصيد، واد کثرة امتعة تجار جواثی، قلت:
 کثرة الامتعة تدل غالباً علی کثرة التجار، وکثرة التجار تدل علی ان جواثی مدينة قطعاً، لان القرية لا يكون فيها تجار
 كثير ون غالباً عادة۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الجمعة فی القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

علاء بن الحضرمیؓ یہاں کے گورنر تھے لہذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قالین جواز جمعہ فی القری کا تفسیر استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء یوم الجمعة ترجمہ لاسعد بن زرارۃ (ای دعاء بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترجمہ لاسعد بن زرارۃ قال لانه اول من جمع بنا فی ہزم النبت من حرة بنی بیاضۃ فی نقیع یقال له نقیع الخضعات . قلت کم انت یومئذ قال : اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۰ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں۔

الا بلغ ابابکر سلاماً ، وفتیان المدینۃ اجمعینا ۱۱
فہل لک فی شباب منک اسوا ۱۲
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء بن الحضرمیؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار اسنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی غفری عنہ

۱۲ الہزم المكان المظلم من الارض والنبت ابو حنیفہ من الیمین اسمہ مالک بن عمرو ، والحرۃ : الارض ذات الحجارة السوداء ، وحرۃ بنی بیاضۃ قریۃ علی میل من المدینۃ وبنو بیاضۃ بطن من الانصار۔ التہذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الجمعۃ فی القری ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولانوتہ

۱۳ النقیع بطن من الارض یستنقع فیہ المارمردۃ فاذا نضب المار انبت الکلاً ، وقد یصحفہ اصحاب الحدیث

فیروونہ ”البقیع“ بالبار والبقیع بالمدینۃ موضع القبور، معال اسنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب ۱۳ ومعنی الحدیث انہ (ای اسعد بن زرارۃ) جمع فی قریۃ یقال لہا ہزم النبت کانت فی حرۃ بنی بیاضۃ فی المكان الذی صحیح ۱۴ فیہ المار واسمہ نقیع الخضعات علی میل من المدینۃ، تہذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) ۱۴

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف عبد الرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فلهذا فلنجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكر فيه او كما قال، فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يستمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارۃ فضلى بهم يومئذ ذكرهم فسموه الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارۃ شاة فتغذوا وتعشوا من شاة واحدة وذلك لقلتهم فانزل الله فى ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محلہ نبی سالم میں ادا کیا ہے اور یہ ایک

۱۔ (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعة، باب اول من جمع، رقم الحديث ۵۱۴۳، ۱۲ مرتب عن

۲۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ”سیر المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۰۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں: ”قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ نبی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا خطبہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

و عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع اول جمعة حين قدم المدينة في مسجد نبى سالم في مسجد عاتكة، علامہ نیموی آثار السنن (ص ۲۲۲، باب اقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ عمر بن شبة في اخبار المدينة ولم اقف على اسناده ۱۲ رشيد اثرت عفا الله عنه

چھوٹا سا گاؤں تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں ”اول جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یألوہ عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتہ“ علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معنا حیث کنتہ من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان ہذا حدیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف ہو فمعناہ فی ای قریۃ کنتہ“ نقلہ الیہیقی فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

۱۔ قال الیہیقی فی معرفۃ السنن والآثار ودینا عن معاذ بن موسی بن عقیبہ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عین ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مر علی بنی سالم وہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فادرکتہ الحجۃ وعلی قیہم الحجۃ وکانت اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عین قدم انتہی، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔

۲۔ قال النیموی: وبنو سالم کانت محلۃ من محلات المدینۃ بشیء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا کانت متفرقۃ ثم ما عبروا ذلک الموضع بالمدينۃ حیث قالوا فکانت اول جمعۃ صلاھا بالمدينۃ واما ما قال البیہقی: ہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فہذا غایب بالتاویل ۱۲ شیخ اشرف عفی عنہ الخ والنفی ۳۔ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من کان یری الحجۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۵۔ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۴) باب اقامۃ الحجۃ فی القری ۱۲۔ ام

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرہؓ علماء ابن الحضریؓ کی جگہ بحرین کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما کنتم“ یعنی ”جمعوا حیثما کنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا غموم ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرام ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نمویؒ نے آثار السننؒ میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

لہ کما فی معجم البلدان بن مرویہ، انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

۲ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الحجۃ، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یرى اهل الميابه بن مكة والمدینۃ یجتعون فلا یعیب علیہم“

لیکن علامہ نمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضہ ما رواہ ابن المنذر علی ما قال الحافظ فی التلخیص (ج ۲ ص ۵۷، کتاب الحجۃ تحت رقم ۶۲۱) تبیین ابن عمرؓ کا بقول: لاجمعة الا فی المسجد الکبر الذی یصلی فیہ الامام ۱۲ رشید اشرف (ص ۲۳۵) باب اقامۃ الجمعة فی القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ کما فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من الیہود قال لہ یا امیر المؤمنین آیتہ فی کتابکم تقررونہا لو علینا معشر الیہود نزلت لاتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیتہ قال ”الیوم اکملت لکم دینکم الخ“ قال عمر قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”وہو قائم بعرفۃ یوم جمعة“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادۃ الایمان ونقصانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن للنموی (ج ۲ ص ۲۳۴)

باب لاجمعة الا فی مصر ح ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں ”ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجوآتي من البحرين“ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ اس میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جوآتی میں بنو عبد القيس کا جمعہ پڑھنا اس کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القيس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنے کے بعد

۱۔ عن جابر بن عبد الله في حديث طويل في حجة النبي صلى الله عليه وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرة فوجد القبة قد ضربت له نمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصوى فدخلت له فأتى بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (اي جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يعل بينهما شيئاً - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷) كتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشيوا شرف عفا الله عنه ۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب الجمعة في القسري والمدن ورواه ابو داود في مسنده (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة في القرى بتغير في اللفظ ۱۲ مرتب عفا عنه

۳۔ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار دروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في هجرة الى المدينة مَرَّ عَلَى بَنِي سَالَمٍ وَهِيَ قَرْيَةٌ بَيْنَ قَبَارِ وَالْمَدِينَةِ فَادْرَكَتْهُ الْجُمُعَةُ وَصَلَّى فِيْهَا الْجُمُعَةَ فَكَانَتْ اَوَّلَ جُمُعَةٍ صَلَّى لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ - آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲۔

کی تھی اور نبو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی اور اصحاب سیر نے وفد عبد القیس کی آمد ۸ھ میں بتائی ہے لہذا جو اٹھ سال قبل جمعہ کی اقامت ۸ھ کے بعد یا کم از کم ۶ھ کے بعد ہوئی۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ ان چھ یا آٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور ہشمار بستیاں مسلمانوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۸ھ میں خیبر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس يلتابون

۱۔ دیکھئے "اعلام السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲

۲۔ وضرر الحج كان سنة سنة على الاصح كما ذكره الحافظ، كذا في اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲ مرتب

۳۔ وقد حزم القاضي عياض بان قدوم وفد عبد القيس كان في سنة ثمان قبل فتح مكة كما ذكره الحافظ ايضا ويؤيده امر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالحج فكان قدومهم بعد ضرر الحج بيقين واما قول الحافظ ان القاضي تبع فيه الواقدي ففيه ان الواقدي حجة في المعازي والسير لا سيما وقد وافقه ابن اسحاق ايضا فانه ذكر وفد عبد القيس في سنة الوفود كما في سيرة ابن هشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فقد توافقا على وفودهم بعد فرض الحج واختلفا في تعيين السنة فقال الواقدي سنة ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنة تسع بعد الفتح والتوفيق بينهما انه كان لعبد القيس وفادتان احدهما قبل الفتح والخرى بعده كما تبين ذلك للحافظ ايضا، وطالع للتفصيل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۴۔ دیکھئے سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم للشيخ الكاندهلوي (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من اين تولى الجمعة وعلى من تجب ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۶۔ قوله يلتابون الجمعة أي يحضرونها بالنوبة وهو من الالتيا ب من التوبة وهو المجئ نوباً ويرد يلتابون من التوبة ايضاً، حاشية بخاري (ج ۱ ص ۱۲۳) بحواله عيني ۱۲ مرتب عفا الله عنه

الجمعة من منازلهم والعوالي الخ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی، ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۳) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ کا اثر مروی ہے "لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع" یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث اعور" کا طشریق بلا مشبہ ضعیف ہے لیکن

۱۔ العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من میلین الی ثمانیۃ امیال وقال: ادنا من اربعة امیال، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لاجمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع ۱۳ مرتب عنہ
 ۳۔ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار سنن" (ص ۲۳۹) باب لاجمعة الا فی مصر جامع ۱۴ مرتب
 ۴۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق الحسن علی آثار سنن" باب لاجمعة الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب
 ۵۔ ہوا حارث بن عبد اللہ الاعور ابہدانی بکون المیم الحوتی بضم المہملۃ وبالمتثناة فوق، الکوفی ابو زہیر صاحب علی کذبہ الشعی فی رأیہ، ورمی بالرفض، وفی حدیثہ ضعف، ولیس لہ عند الناس سوی حدیثین۔ مات فی خلافة ابن الزبیر۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

وفی حاشیۃ التقریب: والحارث الاعور ویقال الحارثی نسبة الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبة الی الحوت بطن من ہمدان ایضاً وكان الحارث فقیہاً لافضیاً ویفضل علی ابی بکر، متشیعاً غالباً، وقد وثق ابن معین والنسائی واحمر بن صالح وابن ابی داود وغیرہم، وتکلم فی الثوری وابن المدینی والبزرعة وابن عری والدارقطنی وابن سعد والبیہقی وغیرہم ومن جرحہ اما لشیعة واما لغير ذلک، والصیح ان التشیع لیس بجرح فی الروایۃ والمدار علی الظن بصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرأی والعقیدۃ ولذا قال الذہبی: والجہور علی توہمہ مع روایتہم لحدیثہ فی الابواب قال: والظاهر ان الشعی یکذب حکایاتہ لانی الحدیث ۱ - ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۔ اخرجه عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷) رقم ۵۱۷۵، باب القرى الصغار، ولفظہ لاجمعة ولا تشریق الخ ۱۳ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور کتاب المعرفة للسیوطی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدعوى في تخریج احادیث الهدایة" میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "ر اسنادہ صحیح"

(۵) صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے "کان انس فی" قصی ۴ " احیاءاً یجمع واحیاءاً لا یجمع وهو (ای القصص) بالزاویة علی فرسخین " اور احیاءاً یجمع " کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَاب مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس " جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: لیس علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامم مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۲ (ج ۲ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القرى الصغار ۱۲ سیفی عفی عنہ

۳ دیکھئے "التعلیق اکمن علی آثار السنن (ص ۳۳۸) مرتب، ۴ (ج ۱ ص ۲۱۴، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتب

۵ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعة وعلی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے "قالت کان ابی یكون من المدينة علی ستة امیال او ثمانية فكان ربما يشهد الجمعة بالمدينة وربما لم يشهد، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعة، واخر جہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۲) باب من کم توتی الجمعة بتغیر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۶ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة عن البخاری قال رايت النساء شهد الجمعة من الزاوية وهي فرسخان من البصرة۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا "قد یصلی الجمعة وقدیر کہا۔ وقد یصلی النظر فی الزاوية ویصلی الجمعة فی جامع البصرة ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوة کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما کنا نتغدی فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعة“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”عنداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازمًا زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غدار“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً ”غدار“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا ”هلموا الی العداء المبارک“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وکانوا اذا راحوا الی الجمعة راحوا فی ہیئتہم“

۱۔ ومعہ شروۃ قلیلة من السلف والشوکانی من المتاحسین وتبعہم صاحب ”التعلیق المعنی“ کذا فی التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الحجۃ، واخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب قول اللہ عز وجل ”فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ“ ولفظ ”ما کنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الجمعة“، وبکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاز فی وقت الحجۃ ۱۲ رشید شرف عفا اللہ عنہ

۳۔ پوری روایت اس طرح ہے: عن العریاض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یدعو الی السحور فی شہر رمضان قال: هلموا الیہم“ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوة السحور، نیز مقدم بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغدار السحور فانه هو الغدار المبارک“ نیز خالد بن معدان

سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ہلم الی الغدار المبارک یعنی السحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) باب سمية السحور غدار ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ ۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الحجۃ اذا زالت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان سلمیٰؓ کی روایت سے ہے ”قال شهدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلوته وخطبته قبل نصف النهار ثم شهدت بها مع عمر وكانت صلوته وخطبته الى ان أقول انتصف النهار ثم شهدت بها مع عثمان فكانت صلوته وخطبته الى ان أقول زال النهار فما رأيت أحداً عاب ذلك ولا أنكره“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من كان ليقل بعد الحجۃ وليقول هي اول النهار، نیز علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاة میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ (قال النيموي في التعليق الحسن على آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ في الفتح رجاله ثقات الا عبد الله بن سیدان وهو بکسر الميم بعد التثنية ساکنۃ فانه تابعی کبیر الا انه غیر معروف العدالة قال ابن عری: المجهول وقال البخاری لا يتابع علی حدیثه انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال الا لکافی مجهول لاجتہ فیه وقال النووی فی الخلاصہ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ذکرہ فی الثقات فی طبقۃ الصحابة کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۳۹۹) وذكره فی ”الاصابة“ فی الصحابة، وحكى عن ابن حبان: يقال له صحبة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا کا مشبہ نہ رہتا تھا۔

اس کی نظیر شیخ نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یستحل منه حتی یصلی الظهر فقال رجل وان کانت بنصف النہار قال وان کانت بنصف النہار“ ظاہر ہے کہ اتنی جلدی طلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”فاستعوا لی ذکر اللہ“ کے اطلاق سے ہی، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل النظر فی السفر ۵ سورۃ جمعہ آیت ۹، ۱۲ م

۵ پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جاسکے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۳

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔
 کما یدل علیہ حدیث الباب، واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً، سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالت مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بحر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلاة واقصر وا الخطبة“ یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایت مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں ”وليس هذا الحديث مخالفاً للإحدى المشهورة في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى "كانت صلاته قصداً وخطبته قصداً" لان المراد بالحديث الذي نحن فيه (أي حديث عمار) ان الصلاة تكون طويلة بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً يشق على المأمومين، وهي حينئذٍ قصد أي معتدلة والخطبة قصد بالنسبة الى وضعها“

خطبہ کے ارکان اور آداب | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر کعب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعدٍ من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر يتعدى ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۲ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل في ايجاز الخطبة واطالة الصلوة ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے جواہر الفقه (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک ؛ طہارت ، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے ؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا ، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے ؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا ، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری ، بحر)
چوتھے ؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا ،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البیہ)

پانچویں ؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا ، تاکہ لوگ سُن لیں ، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر ، عالمگیری)
چھٹے ؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو :

اول حمد سے شروع کرنا ، دوئم اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا ، سوئم شہادتین پڑھنا ،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ، پنجم وعظ و نصیحت کے
کلمات کہنا ، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا ، سہتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا ، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد ، ثنا اور درود
پڑھنا ، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا ، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا ، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے ۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں ؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا ، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ ویتحب ان یكون الجہر فی الثانیۃ دون الاولى ، المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) ۱۲م

۲۔ ویشتر طاعت الشافعی اربعۃ امور : الحمد والصلاة والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ
من القرآن ۔ اما فی الخطبتین جمیعاً اوفی اھدھما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی التمرارۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاة الجمعة ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصنفی شرح موطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الافکار للنووی، و در مختار شروط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیری)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔

خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق | خطبہ جمعہ وعیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختار کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے

تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سننا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

”بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) وهو انها (الخطبة)

فیہما (العیدین) سنة لا شرط وانها بعد هما لا قبلها بخلاف الجمعة، قال فی البحر حتی لو لم یخطب اصلاً صم وأساء لترك السنة، ولو قدّمها

لہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام سے

کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے،

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ العجوبۃ فی عربیۃ خطبۃ العروۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ،

یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً و غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں

لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب

نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہا البحر و

اللططاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک

میںون نہیں۔ اسکی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الحجۃ، باب استقبال الامام القوم واستقبال الناس

على الصلاة صحت واساء ولا تعداد الصلوة ۱۱ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجوهنا ۱۲ حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لائنہ لو استقبلوا الامام لوقع المحرج في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في "البحر" عن
"التجنيس" ۱۳

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلزم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنتهى عنه
بحديث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) عن التحلق قبل الصلاة يوم
الجمعة" وألشأ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۱ جواہر الفتح (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲

۱۳ انظر للتفصيل "المعارف" (ج ۲ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۴

۱۵ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۶

۱۷ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۸

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي السَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ الْإِمَامُ يُخْطَبُ

”بينما النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة اذ جاء رجل فقال

النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اَصْلَیْتَ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَقَدْ فَارَكَمَ “

اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک کہ جمعہ کے دوران آیہ الاخطیہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہار کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

① آیت قرآنی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اس کے بارے

میں بحث پیچھے گزر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے۔

② اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ ”أَنْصِتْ“ فَقَدْ لَغَا“ اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

③ مسند احمد میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

۱۔ دہم مروی عن عمر و عثمان و علیؓ لکما ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاه عن الیث و الثوری

وحکاه ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح و ابن سیرین و النخعی و قتادۃ ایضاً لکما حکى الثانی (ای ما

ذہب الیہ الشافعی و احمد) عن الحسن و ابن عیینۃ و مکحول و اسحاق و ابی ثور و ابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورۃ اعراف جزرہ ۹ آیت ۲۰۴ ، ۱۲ مرتب

۳۔ باب ما جاز فی کراہیۃ الکلام و الامام یخطب ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

۴۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعة من الغسل و الطیب و نحو ذلک ۱۲ مرتب عفی عنہ

کرتے ہیں ” ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذى احداً ، فان لم يجد الامام خرج ، صلى ما بدا له ، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الإمام جمعة الھم “ اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت شروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے ۔ علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ” رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و ہوثقہ “ البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطار خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے ۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے ” قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یرفع الامام “ اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے ، لیکن متعدد و قرائن اس کے مؤید ہیں ۔ اول تو اس بنا پر کہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے ۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراف کے مطابق

۱۔ فقال : وعظام لسمع من نبیثة فی ما علم ، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۲۸۷ ، رقم ۸) کتاب الحجۃ ، الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسعی الیہا وما جاء فی فضل یومہا وساعتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۲) باب فممن یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۳۔ علامہ بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ایوب بن ہبیک ہو موقوف ضعفہ جماعة و ذکرہ ابن حبان فی الشقات وقال یخطی ، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۴) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ، عن ابن عباس و ابن عمر انہما کاناکرھان الصلاۃ والکلام یوم الحجۃ بعد خروج الامام ۔ عن ابن عمر انہ کان یصلی یوم الحجۃ فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ۔

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین الھم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گزر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۵) حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا چار ہاتھ، آپؐ نے اس سے فرمایا ”اجلس“ فقہ اذیت، ”نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے ”عن جابر قال لما استوی رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي جلس مستويا على المنبر) يوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس على باب المسجد فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعال يا عبد الله بن مسعود“ یہاں بھی آپؐ نے

لہ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۱۵ عن مسعود بن المسيب قال خروج الامام ليقطع الصلاة وكلامه ليقطع الكلام، انظر المصنف لابن ابی شیبہ

۱۶ ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر و خطب ۱۳ مرتب

۱۷ انس بن مالک یذکر ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر و رسول الله صلى الله عليه وسلم قام

يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! هلكت الاموال وانقطعت السبل فارجو

الله ان يغثنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم اسقنا — الى ان قال الراوى —

ثم امطرت قال فوالله ما رأينا الشمس سبثاً ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة، و رسول الله

صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائماً فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فارجو

الله ان يسكبها الخ صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار، باب الاستقار فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

۱۸ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) باب انہی عن تخطی رقاب الناس والامام علی المنبر یوم الجمعة، و سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس یوم الجمعة ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۹ (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام یکلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے آنے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن ہدیۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

۱۔ حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے ”باب ما جاز فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ“ کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجمعۃ ”گزر چکا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلیت ؟ قال : لا“ قال قم فارکح“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ و ہو علی المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ چنانچہ محمد بن قیسؓ فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ والامام یخطب یصلی رکعتین۔ علامہ زلیعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۲، باب صلاة الجمعة) میں لکھتے ہیں ”وقد یؤوب

النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیمؓ باب الصلاة قبل الخطبة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحدث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقة فالتواشیاء ہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حدث الامام علی الصدقة یوم الجمعۃ فی خطبۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی فیوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد علی المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدہ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبد الرحمن ابن ام الحکم یخطب قاعدًا فقتال :
انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عز وجل ” واذراوا تجارة اولہوا انفقوا الیہا وترکوک
قاما “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبۃ ۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الان ،
صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبۃ قائمًا ۔

لہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۳۹) واجیب بان القعود علی المنبر لا یختص بالابرار بل یحمل ان یكون بین
الخطبتین ایضًا ، ولتعقب البدر العینی فی العمدة فقال : والاصل ابتداء القعود وقعودہ بین الخطبتین محتمل فلا یحکم بہ علی
الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصلی رکعتین وسوالہ ایاہ ” بل صلیت “ وامرہ للناس بالصدقة
قد یضیق عن القعود بین الخطبتین ، ہذا لم یخص ما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۰ و ۴۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ وکلام قبل الشروع فی الخطبۃ تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵) رقم ۹، باب
فی الركعتین اذ جاء الرجل والامام یخطب ہیں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں
” دخل رجل من قیس ورسول الله صلى الله عليه وسلم یخطب فقال له انبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین و امسک
عن الخطبة حتی فرغ من صلوٰتہ “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ
شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے
حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق
دی ہے ” بانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قاعد علی المنبر وکان یقوم فیشرع فجاء سلیک فآخر الخطبۃ و امسک عنہا ،
وہذا الجمع غیر بعید ، قال الرازم (ای الشیخ البوری) فالتادیل فی قولہ دکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی
شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی الجلسۃ الخفیفة بین الخطبتین کما لا یخفی ، واللہ اعلم ، وعلی
کل حال ہذہ سورۃ الجمع ولکہ ان تجعلہ جوابین کما تقدم آتفاً ، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) باب فی الرجل یجئ یوم الجمعة والامام یخطب علی رکعتین ، میں محمد بن قیس
کی روایت میں ” امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عاد الی خطبۃ“ (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ حالت میں تھے ترمذیؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَذَا (ای ہدیۃ تدل علی الفقر)“ اور یہ بات کہ آپؐ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے لکے رہے تھے قسطنطینیؒ کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے اول تو اس لئے کہ ”تَمَّ فَادْكُم“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَبْعِيَ؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فصل رَكْعَتَيْنِ“ اس سے صاف واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستنبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جاسکتا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیمانؑ فاخر الخبطة وامسک عنہا حتی فرغ ہومن رکعتیہ ثم عاد الی الشرع فی خطبتہ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۰ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حت الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم بھیچے ذکر کر چکے ہیں ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

۱۳ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”نقعد سلیمان قبل ان یصلی فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُرکعت رکعتین؟ قال لا، قال تم فارکعہما“ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۴ (ص ۷۸) باب ما جاز فین دخول المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۱۵ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایۃ المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحییٰ یوم الجمعۃ الم

(بھیچے)

البتہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قولی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیم کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمر و ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں دسم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیم ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

درود ایدہ دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کم الفہم من روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جارسلیک الغطفانی یوم الجمعۃ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعۃ حال لا عموم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم بھیجے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلوۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اذ صلاۃ جائز تھی، وانظر تفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التفلحین یخطب الامام ۱۳ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۵ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب النہج، باب ما جاز فی التطوع مشی مشی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیم کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیم کے واقعہ میں یہ الفاظ "مردی میں" فقال (ای انہی صلی اللہ علیہ وسلم) لہ یا سلیم تم فارک رکعتین و تجوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرک رکعتین و یجوز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار، ابو حبیب بن یحییٰ اس کو عمر و بن دینار ہی سے قولی حدیث سے

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا کافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل و ہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُضِيَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم سچے نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان یخطب“ ہو اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہیں کی وجوہ ترجیح | ایک، اس بنا پر کہ محرم اور صبح میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۰ ثم اجاب عنه الحافظ بمتابعت روح بن القاسم شعبۃ عند الدارقطنی فی سننہ۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں ”باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدیثنا محمد بن نوح الجندی یوری حدیثنا الفضل بن العباس الصواف حدیثنا یحییٰ بن غیلان حدیثنا عبد اللہ بن بزیع عن روح بن القاسم وسفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابرًا یقول انہ اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیمان بن عطفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید بتعامل الصحابة والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بنا پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثنار خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول حدیث میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تسمیۃ عاٹس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تسمیۃ عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

لہ کما ہو مروی عن عمر و عثمان و علیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا یفصل، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب بل یبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۴ مرتب

۵ فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸)

بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قتلة ابن ابی الحقیق فی الخطبة، وکلم سلیک الغطفانی حین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعی فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادة ثم ویدل علی

کراہۃ الکلام والرخصة عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایتِ باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب“
 ”انصت“ ”فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
 واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو ردِ سلام اور تشمیت عاطس کا بھی یہی
 حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كِلَا هِيَةِ التَّخَطِّي يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسلاً الى جهنم
 تخطی رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، پھر
 بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیلئے
 تخطی کی گنجائش تھی۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی
 ترہیب میں اور اس سے استرازی کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اس لئے اس روایت
 کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كِلَا هِيَةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

”نهی عن الحيوة يوم الجمعة والامام يخطب“ اعتبار عام حالات میں باتفاق

۱۔ التحفص يوم الجمعة قيل خرج مخرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل التحفص للتعظيم وقيل للتقيد
 فلا يكره فيما عداه والثاني الاظهر وبرأكتفى بعضهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 ۲۔ ويجوز ايضا لمن لم يجبد فرجة الاتخطي صف او مغلين لتقصير القوم باخلا الفرجة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۲ مرتب
 ۳۔ دیکھئے الترغيب والترهيب (ج ۱) کتاب الجمعة، باب الترغيب في صلاة الجمعة والسعي اليها وما جاز في فضل يومها
 وساعتها (ص ۲۸۶ و ۲۸۷)، و باب الترهب من تخطي الرقاب يوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 ۴۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

باب الترهب

۵۔ الجوة بالضم والكسر معاً والجمع جى بالضم والكسر، وتفسير الاحتباء ان يفيم الانسان رجليه الى بطنه ثوباً يجمعها مع ظهره
 ويشده عليهما وتكون اليثاء على الارض وقد يكون الاحتباء باليدين بدل الثوب كذا في النهاية والجمع، ولو وضع اليدين
 في تلك الهيئة على الارض صار اقمار كما تقدم تفسير ذلك وحكم ذلك في الصلوة مفصلاً، كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۲) ۲

کامسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے ”لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیه فی خطبة الجمعة حين استسقی“ جہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ جزئیہ میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر اذا خرج الامام اقيمت الصلاة، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على الزوراء^۱۔ ندر ثالث سے مراد اذان خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن حجر نے تفسیر جوہر سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

۱۔ کما جار فی روایۃ البخاری ”ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً فقال يا رسول الله! بكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله ان يغثنا قال فرح رسول الله صلى الله عليه وسلم بیده الخ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ م دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۴) ۱۲ م

۲۔ سنی ثالثاً باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عبد النبوة وعبد الشیخین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثانی الاقامة، وسمیت الاقامة اذناً تغلیباً کما فی قوله ”بین کل اذانین صلاة“ اولاً شراً کہما فی معنی الاعلام، و بالجملة اذان عثمان اول فی الترتیب والوجود ولكنه ثالث باعتبار ظهور شرعیته باجتہاد عثمان علی محضر من الصحابة۔ ہذا ملخص ما فی العمدة والفتح کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشید اشرف سیفی

۳۔ الزوراء قیل حجر علی باب المسجد وقیل سوق بالمدينة وقیل دار، القول الاول جزم بہ ابن بطال والثانی قالہ البخاری فی صحیحہ، قال الحافظ فی الفتح: والثالث هو المعتمد، وفي العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثہ اقوال فی تفسیر ہا فاکل سنی، ورجح التورثتی ما فی روایۃ ابن ماجہ (ص ۷۹)، باب ما جار فی الاذان يوم الجمعة۔ زار النذر الثالث علی دار فی السوق یقال لہا الزوراء الخ۔ مرتب، فقال ہی دار فی سوق المدينة یقف المؤذنون علی سطحها ولعل تسمیہا زوراء لمیلہا عن عمارة البلد، یقال قوس زوراء ای مائتہ، واللہ اعلم۔ اھ حکاہ فی ”التعلیق الصبیح“ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۶)

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاج اور زیادہ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بالے میں کوئی نص موجود نہ ہو“ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“

۱۔ عن معاذ بن عمر امر مؤذنين ان يؤذنا للناس الجمعة خارجا من المسجد حتى يسمع الناس و امر ان يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و ابى بكر ثم قال عمر نحن ابتر عننا لكثرة المسلمين اه
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنه
۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج و بالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
۴۔ چنانچہ حدیث یاب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنہ
۵۔ علامہ علی بن عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة میں فرماتے ہیں ۱۲ قلت نعم هو (الاذان) اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شرعيته باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار قصارا جماعا سكوتيا الخ ۱۲ رشيد اشرف غفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۲ ص ۳۹۸) ۱۲

۷۔ سنن ابن ماجه (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمَنْبَرِ

”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتکلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر“ خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”هذا حديث لا نعرفه الا من حديث جرير بن حازم“ پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”اقیمت الصلاة فاخذ رجل بيد النبي صلی اللہ علیہ وسلم فمما زال يكلمه حتى نعى بعض القوم“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين ”جمعہ کی

۱ امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابن عمر کی روایت مرفوعہ سے ہے: ”اذا دخل احدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الامام“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فمن يدخل المسجد والامام يخطب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پیچھے ”باب في الركعتين اذا جاز الرجل والامام يخطب“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۱۲ مرتب ۲ ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب ما جاز في الكلام بعد نزول الامام الی ۱۲ مرتب

۳ جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حتى نعى بعض القوم“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں ”اقیمت الصلاة صلاة العشاء الآخرة“ کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۴) باب الامام یتکلم بعد ما ينزل من المنبر ۱۳ مرتب غنی غنہ

۴ نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام یتکلم بعد ما ينزل من المنبر میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قال ابو داؤد: والحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو ما تقدم به جرير بن حازم ۱۲ مرتب

سنن قبلہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ، بہر حال جمعہ کی سنن قبلہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہ نے جمعہ کی سنن قبلہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلقاً نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکم قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یسرع المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فقعد علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”قعد علی المنبر پر فار داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیلئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۷۹)، باب ما جاء فی الصلوة قبل الجمعة ۱۲ م ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲ م

۴۔ حافظ زیلعی نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادة فی اللفظ، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة، احادیث سنن صحاح

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من کان مصلياً فليصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگر بہ ضعیف ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیؓ کے بارے میں مروی ہے ”صلت أربع ركعات قبل خروج الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام ركعتين، رواه ابن سعد في الطبقات، كما في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل ثم اتى الجمعة فصلى ما قدر له ثم انصت الخ“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رات قبلہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن بعدیہ“ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

۲۔ لیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبہ بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”انه كان يصلي قبل الجمعة اربعاً لا يفصل بينهما بسلام الخ“ اس روایت کے بارے میں علامہ نمویؒ فرماتے ہیں: رواه الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنة قبل صلاة الجمعة وبعدھا) ۱۲م
۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الجمعة، فصل من اغتسل او توفأ واتى الجمعة وصلى ما قدر له الخ ۱۲ مرتب

۴۔ حافظ زبیلیؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا ہے ”جار سلیک العطفانی و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اصليت ركعتين قبل ان تحج، قال: لا، قال فصل ركعتين الخ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة - احادیث سنة الجمعة ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منك مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعدھا أربعاً“

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے ”منیۃ المصلیٰ“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوۃ قبل الحجۃ وبعدہا۔ اس روایت کو ہم سمجھے مرفوعاً بھی نصب الراۃ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی سمجھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمن سے مروی ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعود یعلمنا ان نصلی أربع رکعات بعد الحجۃ حتی سمعنا قول علیؓ سرتاً، قال ابو عبد الرحمن ففحن نصلی سرتاً، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنۃ الحجۃ نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الحجۃ ست رکعات (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، و قتادۃ لم یصح من ابن مسعود، الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل ”وعند ابی یوسف السنۃ بعد الحجۃ ست رکعات وہو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی أربعاً ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب ۴۔ اذا صلی احدکم الحجۃ فلیصل بعدہا أربعاً سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عند الصلوۃ بعد الحجۃ فی المسجد ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الحجۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاة الامام بعد الحجۃ ۱۲ مرتب

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحب نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ فَمِنْ يَدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رُكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة، ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی أربعاً ظہراً وینبی من غیر استثنائات)

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام ہو پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دوسری رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔ ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ راہ طحاوی کا، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں ”ثبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة وهو قول ابی یوسف الا انه قال احب الى ان يبدأ بالاربع ثم يثنى بالركعتين لانه هو ابعدهن ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نبه عنہ، پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے ”ان عمرؓ کہہ ان یصلی بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحباب ابو یوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانهن لسن مثل الركعتين، فکرم ان يقدم الركعتان لانها مثل الجمعة، شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة کیف ہو ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ وروی عن علی بن ابی طالب انه امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها

عن عطاء قال کان ابن عمر اذا صلی الجمعة صلی بعدہا ست رکعات رکعتین ثم أربعاً، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من کان یصلی بعد الجمعة رکعتین

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے ”عن عبد اللہ بن حبیب قال کان عبد اللہ یصلی أربعاً فلما قدم علی صلی ستاً رکعتین وأربعاً، حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

و عن محمد روايتان، رواة کا مجموعہ روایۃ کا امام، کما فی البراءة (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے شیخین کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد ہے ”اذا اتيت الصلوة فليكن السكينة فما دركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا“ اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوأنق ذلك يوم الجمعة فغدا أصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك أن تغدوم مع أصحابك، قال: أردت أن أصلي معك ثم احقهم، فقال: لو انفقت ما في الأرض ما دركتم فضل غدوتهم“

جمہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہوا ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰، من ادرك ركعة من صلوة الجمعة) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك من صلوة الجمعة ركعة فقد ادرك ۱۲ مرتبة غفر عنه

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان باب ما دركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا، ۱۲ مرتبة
۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔ لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرك الصلوة“ سے مراد ”ادرك فضيلة الصلوة“ یا ”ادرك حكم الصلوة“ ہے۔ ۱۲ مرتبة غفر عنه

عہ شرح باب از مرتبہ ۱۲

ادا کی گئی ہے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔ حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو عبیدہؓ بن الجراحؓ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۰۔ ونی رد المحتار: وشيئي ان يستثنى ما اذا كانت تفوته رفقة لوصلا ولا يكتف الذهاب، تأمل اھ — معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب
۱۱۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت: اذا دركتك ليلة الجمعة فلا تخرج حتى تفصل الجمعة" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کہ اذا حضرت الجمعة أن يخرج حتى تفصل الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲۔ وعن الاسود بن قيس عن أبيه قال قال عمر: الجمعة لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن كيسان ان ابا عبدة خرج يوم الجمعة في بعض اسفاره ولم ينتظر الجمعة۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص في السفر يوم الجمعة، نیز مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶) باب السفر يوم الجمعة میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:

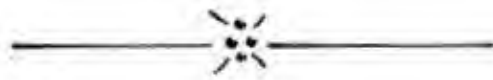
"ان الجمعة لا تمنعك السفر ما لم يحضر وقتها"

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مسافراً يوم الجمعة فحجى

قبل الصلاة" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۴۷) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ يَعُودُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عَوْدُ تھا۔ واؤ کے کون اور ما قبل کے کسرو کی وجہ سے ”واؤ“ کو ”یار“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عود“ بمعنی لکڑی کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عود“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاء لا عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دُعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تَفَاؤلاً قافلہ رکھا گیا ہے۔
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک
شاعر کہتا ہے ۵

عید وعید وعید صرنا مجتمعة وجه الحبيب ويوم العيد والجمعة
ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال
بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر صیام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز
دو گانہ عید سے ہوتا ہے۔ (بنیاد اُت وتغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور احبیین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن و حدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① ”فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحِ” تفسیر مشہور کے مطابق اس میں ”صَلِّ“ سے مراد
”صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ“ ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۴۲۶، باب فی صلاۃ العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی جز ۳ ص ۲۸۴ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”اَنَّ
رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ الْاَضْحَىٰ إِلَى الْمَسْجِدِ

فیصلی بالناس الخ، سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳، استقبال الامام بالناس بوجهه فی الخطبة (۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم“ (آیت ۱۸۵، سورۃ بقرہ جزر ۱) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے یہ آیت سورۃ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورۃ حج (آیت ۲۷ جزر ۱) میں بغیر واؤ کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال: من السنة ان تخرج الى العيد ماشيا وان تأكل شيئا قبل ان تخرج۔ اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا بھی ہے جیسا کہ ”فَلَا تَأْتُوا تَسْعُونَ وَأَتُوا تَمْشُونَ“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حارث اعور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پھر مشی للعید کی فضیلت سے متعلقہ کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب فضل المشی الی الحجۃ) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت ہے ”من اغتسل یوم الحجۃ وغسل وغدا ابتکر“ و مشی ولم یرکب“ و دنا من الامام والنصت ولم یبلغ کان له بكل خطوة عمل سنة، نیز فضیلت سے متعلقہ دوسری احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۱ ص ۴۸۶ تا

ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاۃ الحجۃ و اسحی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والابوبكر وعمر يصليان في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون، خلفاء راشدين، ائمة اربعة اور جمهور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے۔

”ويقال إن أول من خطب قبل الصلوة مروان بن الحکم“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیادؓ کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر ثابت ہو جاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۲ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں ”وأما عند الشافعية فالصلوة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيء، كما في شرح المذهب (۵: ۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲: ۳۶۷)۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۳ مروان بن الحکم بن ابی العاص ابن اُمیة ابو عبد الملك الاموي المدني، ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث أود إحدى وستون سنة ”لا يثبت له صحبة“ من الثانية۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۰۱۶) ۱۲ مرتب

۴ عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة يوم الفطر عمر بن الخطابؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳، رقم ۵۶۴۴) باب أول من خطب ثم صلى

۵ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي في الركوب الى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عن

۶ قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴، رقم ۵۶۴۶) ۱۲ مرتب

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي في الركوب الى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے ”اَوَّلُ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ خَطَبَهُمُ عَنِ عَلَى الْعَادَةِ، فَرَأَى نَاسًا لَمْ يَدْرُوا الصَّلَاةَ فَفَعَلَ ذَلِكَ، أُمِّي صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَدْعُونَ بِالصَّلَاةِ ثُمَّ يَثْنُونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرًا وَكَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ جَفَاةً النَّاسَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرًا بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى خَتَمَ بِالصَّلَاةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

لہ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب، وقال ابن قدامة: وروى عن عثمان وابن الزبير انها فعلاه ولم يصح ذلك عنها۔
الملتقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۳۵ رواہ ابن المنذر باسناد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب لمشی والركوب الی العید والصلاة قبل الخطبة ۱۲ م

۳۶ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲ م

۳۷ جیسا کہ ہم پہلے حاشیہ میں ”معارف السنن“ کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲ م

۳۸ حوالہ صحیح ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامةؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبیر انها فعلاه ولم یصح ذلك عنها“ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۳۹ حوالہ صحیح دیا جا چکا ہے۔ ۱۲ م

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالِح کی بنا پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اَوَّل من خطب“ کا مصداق قرار دینا رواۃ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو ”اَوَّل من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحتاً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا، اس لئے ”اَوَّل من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفاً عنہ)

لہ قال الحافظ: واما مروان فراعی مصلحتهم فی اسماعهم الخطبة لکبر قبائلهم کانوا فی زمن مروان یعمدون ترک سماع خطبہ لما فیہا من سب من لا یتحق السب والا فراط فی مدح بعض الناس، فعلى هذا انما راعی مصلحة نفسه وجمیعہ ان یكون عثمان فعل ذلك احیاءاً بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلك نسب الیہ، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب الى العید النہ

نجاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر الاضحیٰ الی المصلیٰ، فاَوَّل شئ یرید اہ الصلاۃ ثم ینصرف فقیوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم، فیعظہم ویوصیہم ویامرہم فان کان یرید ان یقطع بعثاً قطعاً او یامر بشئ امر بہ، ثم ینصرف، فقال ابوسعید: فلم یزل الناس علی ذلك حتی خرجت مع مروان وہو امیر المدینۃ فی اضحیٰ او فطر، فلما اتینا المصلیٰ اذا منبر بناہ کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید ان یرتقی قبل ان یصلیٰ، فحبزت ثوبہ فحبزنی فارتفع فخطب قبل الصلاۃ، فقلت لہ: غیر تم واللہ، فقال: ابوسعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما اُعلم واللہ خیر مما لا اُعلم، فقال: ان الناس لم یکونوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلتہا قبل الصلوٰۃ“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج الی المصلیٰ بغیر منبر، کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفی عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ“
چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْتِلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ أَذَّنَ وَإِقَامَ، وَقِيلَ أَوَّلَ مَنْ أَذَّنَ زَيْدٌ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى انْتِقَادِ الْأَجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يُسْتَلْزَمُ لِهَمَا أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ لَمْ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ بِ”سَبِّحْ“

- ۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب
۲۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامة)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى العيد) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بارے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: ”معاوية“ وقیل: ”زياد“ وقیل: ”هشام“ وقیل: ”مروان“ وقیل: ”عبد الله بن الزبير“ واللہ اعلم بالصواب
۳۔ کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب
عہ شرح باب از مرتب ۱۳

اَسْمَ رَبِّكَ اَلَا عَلٰی، وَهَلْ اَتَاكَ حَدِیْثُ الْعَاسِیَةِ “ وربما اجتمعوا فی یوم واحد فیقراً ابھما، اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البته علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب ”المغنی“ (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں ”وممن قال بسقوطه الشعبي والنخعي والاوزاعي وقيل هذا مذهب عمرؓ وعثمانؓ وعليؓ وسعيدؓ وابن عمرؓ وابن عباسؓ وابن الزبيرؓ“، نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بواری سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعیؒ کی ایک روایت جہور کے مطابق ہے یہ

قائلین سقوط کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں:

”ثم شهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فصلى قبل الخطبة ثم خطب فقال: يا أيها الناس! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان، فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع فقد اذن له“

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعدِ منازل اور اہل قریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوع موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

(بتغیر و زیادۃ من المرتب)

سید بخاری (ج ۲ ص ۵۳۵) کتاب الفتنی، باب ما یؤکل من لحم الاضاحی وما یتزود منها - ومکمل الاما مالک (ص ۱۶۵) الامر بالصداۃ قبل الخطبة فی العیدین ۱۲ مرتب علی غنہ

۱۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا جمع العید والجمعة لا تسقط الجمعة بہ ۲۔
نیز دیکھئے معارف السن (ج ۴ ص ۲۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة وفي الاخرۃ خمساً قبل القراءة ؛ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمد کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے ۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرارت سے پہلے ہوں گی ۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرارت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرارت کے بعد ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن امیہ عن جدہ“ کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا ۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے ۔

۱۔ قال فیہ الشافعی : رکن من ارکان الکذب ، وقال ابو داؤد : کذاب ، وقال ابن حبان : یروی عن امیہ عن جدہ نسجۃ موضوعۃ لا یحل ذکرہا فی الکتب ولا الروایۃ عنہ الا علی جہۃ التعجب ، وقال النسائی والدارقطنی : متروک الحدیث ، وقال ابن معین : لیس بشیء ، وقال ابن حنبل : منکر الحدیث لیس بشیء ، وقال عبد اللہ بن احمد : ضرب ابی علی حدیثہ فی المسند ولم یحدث عنہ ، وقال ابو زرعة : واهی الحدیث — الجوہر النقی لابن الترمذی فی ذیل السنن الکبری للبیہقی (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التکبیر فی صلوة العیدین ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولى وخمس فی الاخری، والقراءة بعد هما کلتیہما“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الفطر الاضحی، فی الاولى سبع تکبیرات
 فی الثانية خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن ابی نعیمؒ پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔
 ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔
دلائل احناف | حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں بحول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشة جلیس لابی ہریرۃ ان سعید بن العاص
 سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفة بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبر فی الاضحی والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائن (ای مثل تکبیرۃ علی الجنائن)، فقال حذیفة: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذلک کنت اکبر فی البصرۃ حین کنت علیہم، قال ابو عائشة وانا حاضر
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

-
- ۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۲۔ قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صویح، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وكذا قال ابو حاتم، قال ابن عدی: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فهو من یکتب حدیثہ، قلت ثم خلطہ بن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہ
 ۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۴۔ ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲
 ۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاة العیدین، احادیث انخصوص المرفوعة ۱۲ مرتب
 ۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وکان مجاب الدعوة“، اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس بہ باس“، نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثہ“، لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قطن مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریب“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولاہم جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الثانیۃ“، نیز حافظ نے تہذیبؒ میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویسوی عنہ مکحول و خالد بن معدان“، اور امول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دور راوی روایت کریں اسکی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

۱۔ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵)۔ وقال عمرو بن علی: حدیث الشامیین ضعیف الا نفعراً فاستثناه منہم:۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدر وانکر وعلیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت وقع عنده فی استناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال: ویزکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل ریحی“ الحدیث، ووصلہ ابو داؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان۔

(تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہ

۲۔ (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

۳۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۲ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام بیہقی نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کہ کان ابن مسعود جالساً، وعندہ حذیفۃ والیوموسی الأشعری، فسألہما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاة یوم القطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ: سل هذا — لعبد اللہ بن مسعود — فسألہ فقال ابن مسعود: یکبر أربعاً ثم یقرأ ثم یکبر فیکبر ثم یقوم فی الثانیۃ، فیکبر، ثم یکبر أربعاً بعد القراءة « اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ نمبویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو، پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

-
- ۱۔ حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں ”سکت عنه ابو داؤد ثم المنذری فی مختصره، ورواه احمد فی مسنده ۱۲ مرتب“
- ۲۔ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر الخبر الذی روی فی التکبیر أربعاً ۱۲ مرتب
- ۳۔ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید، واضح ہے کہ اس کی سند میں عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابوعائشہ کا ۱۲ مرتب
- ۴۔ التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاة العیدین بست تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابو بکر، فلما ولی عمر ورأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ، جدًّا، فادسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاشر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما یقظہم، فقالوا نعم! ما رأیت یا امیر المؤمنین فأشیر علینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشر مثکم،

۱۔ عن عبد اللہ بن الحارث قال صلی بن ابی عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمسًا فی الاولی واربعًا فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب ۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرہ بن شعبہ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۶) ۱۲ مرتب ۴۔ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعود، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت حذیفہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابن عباس، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین الخ کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابومسعود انصاری اور عبد اللہ بن قیس کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، نملک عشرة کاملہ ۱۲ رشید انشرف عفا اللہ عنہ

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۹ ۱۲ مرتب

فترا جمعوا الامر بينهم « فاجمعوا امرهم على ان يجعلوا التكبير على الجنائن
مثل التكبير في الاضحى والفطر اربع تكبيرات فاجمع امرهم على ذلك »
معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ عیدین میں چار چاند تکبیریں ہونگی۔
علامہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ تکبیرات عید کی تعداد کے بارے میں
کوئی حدیث مرفوعہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد
بن حنبلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے ”لیس یہودی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی
التکبیر فی العیدین حدیث صحیح“ ابن رشد فرماتے ہیں کہ بریں بنا، مختلف فقہاء
نے مختلف صحابہ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی
افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہر طرح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ لَا صَلَاةَ قَبْلَ الْعِيدَيْنِ وَلَا بَعْدَهُمَا

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الفطر فصلى رکعتین ثم لم یصل
قبلها ولا بعدھا“ اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلہ ہیں نہ بعدہ، البتہ
عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔
بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک
ہے امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین
اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان
ثوری، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد
میں نہیں (اور بعد میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

۱۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ۱۲ از استاذ محترم

۲۔ بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہہ دے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی
اتباع لازم ہوگی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس زائد کی صورت میں اتباع

نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاة العیدین، فی الفروع قبیل تکبیر التشریق ۱۲ مرتب

۳۔ کافی ”الأم“ و ”شرح المہذب“، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) ۱۳ مرتب

۱۱۔ اس مسئلہ کی مؤید روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۱۔ شرح باب التہنئة

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں تھے، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت تھی عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ تھی (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب میں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔
حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابوسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

۱۔ چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعدها) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، فین کان یصلی بعد العید اربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے ”کان عبد اللہ اذا رجع يوم العيد يصلي في اهلته اربعاً“ ۱۲ مرتب

۲۔ عن الوب قال رأيت انس بن مالك والحسن يصليان قبل خروج الامام يعني يوم العيد“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص في الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی روایۃ الباب، نیز روایت مرفوعہ ”لا صلاة قبلها ولا بعدها“ (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالہ مغنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

۴۔ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعده ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تَصَلُّوا قبلها ولا بعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأباكار و
العواتق وذوات الخدور والحیض فی العیدین، فاما الحيض فيعتزلن المصلى
ويشهدن دعوة المسلمين، قالت أحداهن يا رسول الله ! أن لم يكن لها
جلباب؟ قال : فلتعها اختها من جلبابها؛

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم أو قاربته " وقيل: " التي
لم تتزوج " وقيل: " هي الكريمة على أهلها؛

الخدور وبالفهم جمع خدر بالكس، ستر في ناحية البيت تقعد البكر راء
الجلباب بكس الجيم وسكون اللام: الخمار، وقيل: " الثوب الواسع
دون الرداء، وقيل: القميص، والجمع جلابيب.

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز واستحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" کے ساتھ خاص کیا۔

۱۔ (قال البيهقي) رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوة قبل العيد وبعدها ۱۲ مرتب
۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴ بحوالہ مغنی ابن قدامة) ۱۲ مرتب

۳۔ منهم أبو بكر وعلي وابن عمر (رضي الله عنهم) وغيرهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۴۔ منهم عروة والقاسم والنفثي ويحيى الانصاري، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۵۔ وهو مذهب مالك وأبي يوسف، وروى ابن نافع عن مالك أنه لا بأس أن يخرج النساء إلى العیدین والجمعة
وليس بواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفا عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجمائز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک شائبہ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَسْنَ فِي مَبُوتِكُنَّ، وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجمائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حقیقہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني أسد أثيل“ مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک توفیق کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

-
- ۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۵) ۱۲ مرتب ۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۶) ۱۲ مرتب
- ۳۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجمائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ
- ۴۔ فاذا خرجن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسف عنہ: لا یصلین بل یمسکین سواد المساکین وثیفعن برعائہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ
- ۵۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴) ما جاز فی خروج النساء الی المساجد ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی خروج النبی ﷺ الی العید طریق ورجوعه طریق اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجع فی غیرہ“
مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستہ سے عید گاہ تشریف لے جاتے تھے
وایسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستہ سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا خیال بخاری میں بھی مروی
ہے ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطريق“
چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔
پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے۔
ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا
اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید ۳ مرتب

۲۔ کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۹۳) باب من خالف الطريق، والعلنی فی عمدة القاری (ج ۶

ص ۳۰۶) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید۔

ان بیس توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : انه فعل رسول اللہ علیہ وسلم، لتشہدہ الطريقان۔ الثانی : لتشہدہ الانس والجن من سکن

الطریق۔ الثالث : لیسوی بینہما فی مرتبۃ الفضل بمرورہ۔ الرابع : لان طریقہ الی المصلی کانت علی

الیمین، فلورجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس : لاظہار شعائر الاسلام فیہا۔

السادس : لاظہار ذکر اللہ تعالیٰ۔ السابع : لیغیظ المنافقین والیہود۔ الثامن : لیرہبہم بکثرۃ من معہ۔

التاسع : للمخدر من کید الطائفین او من احداہما۔ العاشر : لیم اہل الطریقین بالسرور۔

الحادی عشر : لیمبرکوا بمرورہ وبرؤیتہ۔ الثانی عشر : لیقننی حاجۃ من یتحتاج الیہا من نحو صدقۃ واسترشاد

الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر : لیجیب من یتفتی فی امر دینیہ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم

فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر : لیزوراقاربہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر : لیصل رحمہ۔

السابع عشر : لیتقاء لبتغیر الحال الی المغفرۃ والرضی۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع لم یبق

معد شئ فیرجع فی طریق اخری لئلا یرد من سألہ۔ التاسع عشر : فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يصلي، جہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

العشرون : لانه كان طريقه التي توجه منها البدن التي يرجع فيها فإرادتكثير الاجر بتكثير الخطى في الذباب .
قال القاضي عبد الوهاب المالكي أكثر دعاوى فائقة - المعارف (ج ۳ ص ۴۵۰) وردہ العینی (۳۶۶)
نقال : هذه كلها اختراعات جيهه فلا تحتاج الى دليل ولا الى تصحيح وتضعيف .
واشار ابن القيم الى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لمجمع ما ذكر من الاشياء المحتملة القريبة - (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرافضی : واجود ما عندی وجوه ، منها الشهادة الطريقین ومنها الشهادة الانس والجن من سكان الطريق ، ومنها الشهادة الملائكة الواقفين في كل طريق ، ومنها لاطهار شعائر الاسلام فيها ، ومنها لاطاعة المنافقين او اليهود ، ومنها لاطهار ذكر الله والله اعلم (المعارف ج ۲ ص ۴۵۰) مرتب
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ” و هذا القدر من الامساك اُسْمِيَةً اَيْسًا بالسوم ” معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۱) - یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہ سے جو روایت مروی ہے ” اربع لم يكن يدعهن النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشرة (اي صيام عشر ذي الحجة) سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۲۸) صوم ثلثة ايام من الشهر) اس میں دس روزے جمعی نہیں گئے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ” ما من ايام احب الى الله ان تعبد له فيها من عشر ذي الحجة يعدل صيام كل يوم منها صيام سنة الم ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ما جاء في ايام العشر) اس میں ” صيام كل يوم ” پر جمعی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم مترار دیا جائے ۔

عہ شرح باب از مرتب

والله اعلم ۱۲ مرتب غفری عنہ

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لا یأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذالم یکن لہ ذبح لمدیبال ان یأکل“ اھ
 پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے) سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھالینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المنختار ۱۲م

۲۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲م

۳۔ دیکھئے ”معارف الحدیث“ (ج ۳ ص ۶-۴ و ۲۰۷-۱۲م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم والى بكة وعمرو
عثمان فكانوا يصلون الظهر العصر كعتين كعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفر میں "قص" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت
سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" اس میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ"
کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "ثُمَّ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

لہ فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(ج ۲ ص ۳۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ سورۃ نسا ج ۲ ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۱۲ مرتب

۱۶ سورۃ بقرہ ج ۲ ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸ ، ۱۲ مرتب

أَنْ يَطْوَفَ بِهِمَا ، حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں ، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے ، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یعلیٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”قَالَ قُلْتُ لِعَمْرٍاءَ بْنِ الْخَطَّابِ ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا“ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ“ فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ مَدَقَّةُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا مَدَقَّتَهُ“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی اسچکی تھی پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

۱۰ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ”قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً و سوسہ گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی ، سوسہ منافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے ، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۱۱ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶۱) ۱۲ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲ م

۱۳ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) ۱۴ م

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدقہ صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقہ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے، ”انھا اعتمدت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول الله! يا بئى أنت وأُمّی قصرت وأتممت وأفطرت وصمت قال أحسنت يا عائشة وماعاب علی“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زہیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارڈینی، تیسرے حافظ زلیعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”حجج البنی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر باب المقام الذی یقصر بشلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ للبیہقی (ج ۶ ص ۳

ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الزلیعی) والعلما بن زہیر قال فیہ ابن جہان: یروی عن الثقات مالائشہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ الجوزی النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب
۴۔ (قال الزلیعی) وذكر صاحب التنقیح ان هذا المتن منکر، فان البنی صلی اللہ علیہ وسلم لم یحتمر فی رمضان قط، نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے اور علامہ زلیعی کا منہج بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرة باب کم اعتمر البنی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) کتاب الحج باب بیان عدو عمر البنی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی

حجة واحدة واعتمی اربع عمر کلھن فی ذی القعدة الا التي مع حیدتہ، جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔
بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ مکہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپ کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔
شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتمد ویفطر ویصوم"

۱۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۴) قبیل "باب الصلاة فی الکعبۃ ۱۲ مرتب

۳۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۰، بحوالہ "المواہب") علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوة الفتح

الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

۴۔ اقامہ مکہ خمسہ عشر اوسبعة عشر اوشمانیۃ عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۶۰-۲۶۱)

۵۔ لانه کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

۶۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۱۲ مرتب غفی عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں، کسی شخصیت عروہ سے سوال کیا ”ما بالی عائشہ تتم؟“ قال : تأولت ما تأول عثمان، یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں، اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوعہ ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ ”تأولت ما تأول عثمان“ (ثم ان التشبيه في نفس التأول لا في اتحاد تأويلهما، كما في المعارف) بلکہ اس حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکور بالا دو حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے غلامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحتاً یہ فرمایا ”هو كذب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاه ابن القيد في ”الهدى“ (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۸) ابواب تقصير الصلوة، باب يقصر اذا خرج من موضعه - عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے، کما فی البخاری، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۲، رقم ۶۰۳) کتاب صلوة المسافرين ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہوا ورنہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں روی ہے ”انہا كانت تفضل في السفر اربعاً“

فقلت لها: لو صليت ركعتين فقلت يا ابن اختي انه لا شق علي، یہی (ج ۳ ص ۱۲۳) باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) باب يقصر اذا خرج من موضعه، بزيادة من المرتب

۴۔ کذا فی معارف السنوریؒ (ج ۳ ص ۲۵۹) ۲ مرتب ھ عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى عثمان بمبني اربعاً، لیکن عبد الرحمن بن يزيد فرماتے ہیں ”حتی بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھربنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھربنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعرابیوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں لہذا آپؓ نے ان کی تسلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا ہے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے منبرماتی ہیں: **دلائل احناف** ① "الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر"

۱۔ عن ابراہیم قال: ان عثمان صلی الربع لانه اتخذا (امی مکتہ) وطناً، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب المناسک، باب الصلوة بمنی۔ نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب منبرماتے ہیں: "ان عثمان بن عفان صلی بمنی اربع رکعات فانکرہ الناس علیہ فقال یا ایہا الناس! انی تاہلت بمکة منذ قدمت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من تأهل ببلد فلیصل لصلوة المقیم، رواہ احمد علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶)، باب فمیں مسافر فتاھل فی بلد امیں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے فترق کے ساتھ مسند ابو یعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجر نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "فہذا الحدیث لا یصح لانه منقطع و فی رواۃ من لا یحتج بہ" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہو گا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)، باب یقصر اذا خرج من موضعہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱۷۸) ابواب تقصیر الصلوة، باب یقصر اذا خرج من موضعہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عنی عنہ

وأتت صلاة الحضر (اللفظ للبخاری) اور مسلم کی روایت میں "وزید فی صلوة الحضر" کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہِ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت میں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے "صلاة الجمعة ركعتان والفضل ركعتان والنحر ركعتان والسفر ركعتان تمام غیر قصر علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔"

(۳) نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال ان الله عز وجل فرض الصلوة علی لسان نبيكم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعاً و فی السفر ركعتین الخ" حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "صدقة تصدق الله بها عليك فاقبلوا صدقته۔"

(۵) موری سے روایت ہے فرماتے ہیں "سألت ابن عمر عن الصلوة فی السفر فقال: ركعتین ركعتین، من خالف السنة كفر۔"

(۶) جمہور صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ اس کا مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ شبلی فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) یا: صلوة السفر ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوة السفر

نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاة المسافرين) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی

ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاة فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا "أخشی ان

یکذب علی رکعتان من خالف السنة کفر ۱۲ رشید اشرف

۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاة المسافرين ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَقْصِرُ الصَّلَاةَ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافت بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدۃ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق | قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن داؤد مطلق السفر و قد مر بالمیل، معارف ج ۴ ص ۴۷۳) پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شریف) یصلی رکعتین“، لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمالتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

۱۔ اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکر صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدر والعناۃ احد وعشرون فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب
۲۔ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵) ۱۳ مرتب
۳۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال بالمیل الہاشمی۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المہذب ۱۲۱ م
۴۔ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما ملخصه: اقوال السلف بقدر لا المشترك تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجموعین علی انہم لا یدل سفر من تحدید حتی حدوده ابن حزم بمیل مع شدۃ جمودہ علی ظاہریۃہ ولکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ولیالیہا مسح المسافر علی خفیہ وما احل لامرأۃ تؤمن بالشہ و الیوم الآخر ان تسافر ہذہ المدة الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان ہذہ المدة دخلت فی تقدیر السفر الشرعی فاخترنا الحنفیۃ ۱۵ ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ انلاستاذ محترم
۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوة ۱۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متى یقصر المسافر ۱۲

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔
بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرام کے آثار ہیں (راجع التعلیق الممجد (ص ۱۲۷ حاشیہ ۵)، باب المسافرا یدخل المصر أو غیرہ متى یتما الصلاة ففیہ تفصیل المسئلة)

مدتِ قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔
حضرت ربیعۃ الراے کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعی کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱۔ مثلاً عن سالم ان ابن عمر خرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۴۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۷۵) فی مسیرة کم یقصر الصلاة، وعن علی بن ربیعۃ الوالی قال: سألت عبداللہ بن عمر الى کم تقصر الصلاة فقال آت عرف السویدام، قال قلت لا ولكنی قد سمعت بہا، قال ہی ثلاث لیال قواصر فاذا خرجت الیہا قصرنا الصلاة۔ (قال التیموئی) رواہ محمد بن الحسن فی الآثار و اسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل بہ علی ان مسافة القصر ثلاثة ايام۔

والی ثلاثة ايام ذہب عثمان بن عفان وابن مسعود وسوید بن غفلة وحذیفہ بن الیمان والشعبی و المغنی وسعید بن جبیر ومحمد بن سیرین والبوقلابہ والثوری وابن حبی وشریک بن عبداللہ وروایۃ عن عبد اللہ بن عمر، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۴۷۳) نقلاً عن العمدة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ وقل منہ ما قالہ سعید بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فاتم، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

۳۔ یہ چار دن یوم دخول اور یوم خسروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲

۴۔ و فی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عنہ، المعارف (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲

۵۔ و مذہب احمد ان ینوی اکثر من احدی عشرین صلاة، کما فی المغنی (حوالہ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۶۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمر کے اثر سے ہے "اذا جمعت ان تقیم ثلثی عشر لیلۃ فاتم الصلاة"۔

مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۵۳۲ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلاة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کما یقین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس باب میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”اخبارنا ابو حنیفہ متحد ثنا موسیٰ بن مسلم عن مجاہد عن عبداللہ بن عمر قال اذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوماً فأتمة الصلاة وان كنت قدسرت فاقص الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں ”اذا أقام أربعاً صلي أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

لہ ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیفاً ذکر کی ہے ”انه اقام في بعض اسفاره تسع عشرة يصلي ركعتين“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من اهلہ لم یصل الا رکعتین“ (مجموع الیوم) طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب صلاة المسافر ۱۱ مرتب

لہ باب الصلاة في السفر (ص ۳۲) یکذا فی بغیة الامعی فی ذیل نسب الراية (ج ۲ ص ۱۸۱) باب صلاة المسافر ۱۲ م

لہ حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروا ہے فرماتے ہیں ”اذا قدمت بلدك فاقمت خمسة عشر يوماً فأتمة الصلاة“ (قال النیموی) رواہ محمد بن الحسن فی الحج و اسنادہ صحیح، آثار السنن، (ص ۲۱۷) باب من قال ان المسافر یصیر مقیماً بنية اقامة خمسة عشر يوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزبور ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں ”اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلفوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور“ یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

۱۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب صلاة المسافر، والدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱) د ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ شرط آدمی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا م

۲۔ پھر امام ترمذیؒ نے یہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ص ۱۲ م

۳۔ لیکن اسے سنداً مزبور قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ”حسن غریب صحیح“ قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷) باب: اِجَارُ فِي التَّقْصِيرِ وَكَمْ يَقِيمُ حَتَّى يَقْصُرَ میں بھی آئی ہے ”قال اقام ابی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر یفسر فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا“ ۱۲ مرتب غفی عنہ

۴۔ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا ”کہہ کر اپنے مسک کی وضاحت کر دی ہو کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا

اعتبار ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تاہید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرہ ص ۱۲ م

۷۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (تنقل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں: ۱۔

اوابین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی اکریت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی اکریت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے حضرت ابوہریرہؓ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تشد عوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکما الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوقتاوہ کی ایک طویل

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین الملیل والنہار فی المطلقۃ (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبلہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز — لان التطوع قبلہ الا یظن انہ منہا، لانه یتفصل عنہا بالاقامۃ وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہ لانه فی الغالب یتصل بہا فتدلیق انہ منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر — دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۲۴) باب من لم تطوع فی السفر دبر الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۳ م

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہا (ای رکعتی الفجر) ۱۲ م

۱۵ دلالت الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یكون فی السفر دون غیریہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۱۶ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوۃ وقبلہا ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضاء الصلاۃ الفاسیۃ واستحباب تعجیل قضاہا ۱۲ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم اذن بلال بالصلاة فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین ثم صلی الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم“ پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔^۱

واضح ہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان لا یزید فی السفر علی رکعتین و ابابکر وعمر وعثمان كذلك“ اسی طرح انہی سے مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے ”والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النهار وبعدھا رکعتین“ (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں ”صحبت ابن عمرؓ فی طریق مکة قال فصلی لنا الظهر رکعتین ثم اقبل واقبلنا معه حتی جاء رجله وجلس وجلسنا معه فحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی ناسا قیامًا فقال : ما یصنع هؤلاء ؟ قلت : یسبحون ، قال : لو کنت مسبحًا اتممت صلاتی،

۱۔ اعلی السنن (ج ۲ ص ۲۸۸) ھ۔ ونقل العینی فی ”العمدة“ قال ہشام : رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظهر ولا بعدہ ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ولا یصلی العشاء ثم یوتر (ج ۲ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر وبر الصلوٰۃ وقبلہا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر وبر الصلوات وقبلہا ، وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر ، باب التقصیر فی السفر ۱۳ مرتب

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲

۴۔ مراد ابن عمرؓ انہ لو کان مخیراً بین الاتمام وصلاۃ الراتبۃ لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التحفیف فلذلک کان لا یصلی الراتبۃ ولا یتیم۔ کذا فی مستح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر وبر الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یند علی رکعتین حتی قبض اللہ الہم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفائے ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا ” وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت برادر بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ” صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فمارأیتہ ترک الركعتین إذا زاعت الشمس قبل الظهر “ نیز بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے ” ما أخبرنا أحدناہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الفجر غیر أم هانیء ذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة اغتسل فی بیتہا فصلی ثمانی رکعات الہم ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ” سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن روایت دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن روایت کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے “ تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم . (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستسقی فصلی بہم رکعتین ، جہا بالقراءة فیہما “ استسقار کے لفظی معنی ” طلب السقیا “ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

۱۔ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلوات و قبلہا ۱۲ م
 ۲۔ او طلب السقی وہو الاروار (یعنی سیرابی)۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے ” طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجذب (قحط سالی) والقحط من البلاء “ کذا فی معارف النور (ج ۲ ص ۱۱۸)
 ۳۔ صلاۃ الاستسقار اذا دام النقطاع المطر مع الحاجة الیہ ولا تن فیہا الجماعۃ عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون وحداً ان اجبوا ، والاستسقار عنہ انما ہو الدعاء والاستغفار ۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا بجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں کیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اِسْتَغْفِرُ دَارَ بَيْتِکُمْ اِنَّہُ کَانَ غَفَّارًا یُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَیْکُمْ مِیْذَرًا ط "

اور صرف دعا و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان سلمیٰ کی روایت سے ثابت ہے " قال خرجنا مع عمر بن الخطاب یستقی فمأزاد علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ صلاۃ استسقاء غیر مستنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے ۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمیہ ہے ۔

مکن لیس بسنة فهذا یفید ان الجماعة فیہا غیر مکروہۃ بخلاف النفل المطلق ، غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۱۲ مرتبہ عقی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو و بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا ، بیان القرآن سورہ فح (آیت ۱) معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدۃ القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے ، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للہم لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد دکن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء ، اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا ۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حرج یتقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم ان کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم ان کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التي لیست نزل بہا المطر ۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

۱۲ دہر وایت عن احمد و ہو قول ابن المسیب و عمر بن عبد العزیز و کمول و ابن جریر ، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۹) ۱۲ دہر وایت عن مالک و الثوری و الاوزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بن المشہور عنہ و غیر ہما من اصحاب

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حرج یتقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم ان کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم ان کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التي لیست نزل بہا المطر ۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحوّل رداءہ“ چادر کو پلٹنا تاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

لے چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبلة فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہا بالقرارة قرأ فی الاول اذا الشمس کورت“ والثانیة ”والضحی“ ثم قلب رداءہ لتقلب السنة ثم حمد اللہ عز وجل واثنی علیہ ثم رفع یدیه، فقال : اللهم ضاحت بلادنا الیم“ کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”درجالتقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکبر فیہا الا تکبیرة، نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال : لا یکبر فی صلاة الاستسقاء کما یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۲ چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لیتحول القحط“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی یتقلب القحط الی الخصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہم وہو اللہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیب، عروہ اور سفیان ثوریؒ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل ردار کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا اپنے موروث پر منحصر ہے گا اور مقتدری کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

۱۔ لیکن حافظ زلیعیؒ "نصب الراية" (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستسقاء) میں فرماتے ہیں: "وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم اردتهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه امرهم بذلك" مشكل، لان عدم النقل ليس دليلاً على عدم الوقوع وايضاً فالقوم قد تحولوا بحضرة عليه الصلاة والسلام ولم ينكروا عليهم، وتقرير الشارع حكم كما ورد في مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱)، في حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه" گویا حافظ زلیعیؒ اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل ردار کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاہ السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستسقاء بالدعار وبالصلاة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل ردار کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہذا حدیث میں تحویل ردار کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہو اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استسقى لنا اطال الدعار واكثر المسئلة، قال ثم تحول الى القبلة وحول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلاہ السنن میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ پھر تحویل ردار کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستسقاء) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رداره اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربعاً جعل اعلاه اسفله وان كان اسفله اعلاه وان كان مدوراً جعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن وان كان قباء جعل البطانة خارجاً والظاهرة داخلية" (ج ۲ ص ۴۴۱)

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع و غروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گھبرانا اور نماز و استغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اَوَّلًا تو کسوف اور خسوف غماہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحويل رداری کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحويل رداری کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں: ”و وقت التحويل عندنا عند معنی صدر الخطیبة، وبہ قال ابن الماجشون، وفيہ رواية ابن القاسم بعد تمامہا وقيل بين الخطبتين والمشهور عن مالك بعد تمامہا وبہ قال الشافعی، كذا فی العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔“

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب ؟

اس میں فتراءت ستر ہے یا جہراً ؟ خطبہ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استسقاء کے موقع پر

ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۴ تا ۶۱) ابواب

الاستسقاء، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۱ تا ۵۰۰)، اعلام السنن (ج ۸ ص ۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاة، والترمذی

۱۵۸۸ قال طائفة من اهل اللغة: الكسوف يستعمل في الشمس والخسوف في القمر وهو المشهور في السنة الفقہاء واختاره

الفرار و ثعلب و ادعی الجوسری انه هو الالفح، وقيل هو المتعين، وقيل: هو بالعكس، وقيل بالترادف في الاستعمال

لانی اصل اللغة، وانظر للتفصیل ”لسان العرب“ و شرحی ایضاً العمدة والفتح۔ كذا فی معارف النورانی (ج ۵ ص ۱۲) ام

کی قدر کاملہ کا منظر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔
 ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام
 اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکور آخرت ہیں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ
 ہی مناسب ہے) ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھیلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض
 معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ
 گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھنی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم
 صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے
 کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و
 استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما
 ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس
 کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت
 چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل
 سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدا نخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش
 غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں
 رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کما فی قولہ تعالیٰ: "فَفُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ بِمَا مُنْهَسِرٌ" سورۃ صہر رقم الآیۃ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے
 کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب
 ۲۔ کما فی قولہ تعالیٰ: "إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ مُّثَمِّرٍ" سورۃ صہر رقم الآیۃ ۱۹،
 ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب
 ۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کانت الريح الشديدة اذا هبت عرف ذلك في وجه النبي
 صلی اللہ علیہ وسلم" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستقار، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب
 ۴۔ وقع عندی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا واجت ریح شديدة
 قال: اللهم انی اسئلك من خیر ما امرت به واعدوزک من شر ما امرت به "کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۱)
 (۴۲۲) باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے وکیل انہما فرض کفایۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے جو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعتوں پر مشتمل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس۔ ثم إن الجماعة في صلاة الكسوف سنة عندنا بشرط وجود من يقيم الجماعة والأعياد والأصلوا فرادى، وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى وجوب الجماعة كافي البحر وغيره عن السراج الوهاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عن

۲۔ وفي البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم يقيمها الا امام حينئذ صلى الناس فرادى ان شاء واركتين وان شاء اربعاً، والاربع افضل اھـ۔ ومثله في رد المحتار عن المعراج، ولكن هذا في صورة اداء صلوٰۃ الفرادى لا الجماعة نعم في الدر المختار عن المجتبى مطلقاً، وظاهر الرواية هو الركعتان الى ان تنجلي، تفصيل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۳۔ وقال بعض اصحابهم يجوز الركوعات الى اربع في ركعة واحدة ايضاً، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلًا عن العمدة ۱۲ م

۴۔ كافي رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، كتاب الكسوف) وفيها "فاقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قرارة طويلة ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً ثم رفع رأسه فقال سمح الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقرأ قرارة طويلة هي ادنى من القراءة الاولى ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً هو ادنى من الركوع الاول ثم قال سمح الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم سجد، واحسره به البخاري بتغير في اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الكسوف، باب لا تنكس الشمس لموت احد ولا للحياة ۱۲ مرتب ۵۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب الكسوف ۱۲ م

۶۔ صحيح بخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاة الكسوف جماعة ۱۲ مرتب

۷۔ كافي الصمعيين للبخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب طول سجود في الكسوف (مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹، كتاب الكسوف) ۱۲ مرتب

۸۔ كما عند النسائي (ج ۱ ص ۲۱۸) كتاب الكسوف، باب كيف صلوٰۃ الكسوف ۱۲ مرتب

۹۔ مثلاً حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہو چکی ہے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دور کوغ کی تصریح پائی باقی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت ”خسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحج رداءً حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابو بکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمروہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی نقام کا طول قیام ما قام بنا فی صلوۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم رکع بنا کا طول رکوع ما رکع بنا فی صلوۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم سجد بنا کا طول سجود ما سجد بنا فی صلوۃ قط لا نسمع لہ صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالدعاء فی الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابو بکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”صلی رکعتین مثل صلوۃکم ہذہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱) قبیل باب ”قد القراءۃ فی صلوۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوۃکم“ کے الفاظ مروی ہیں، التلخیص الحسبیر،

(ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸) کتاب صلوۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، واحترجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف،

باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے

یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی عین الخسوف شمس مثل

صلواتنا رکع ویسجد ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی ہی میں قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے "قال کفت الشمس

ونحن اذ ذاک مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدینة فخرج فنموا
یجر ثوبه فصلی رکعتین اطالهما فوافق انصرافه انجلاء الشمس فحمد الله
راشی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله وانهما
لا ینکسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأیتم من ذلك شیئاً فصلوا کاحداث
صلوة مکتوبة صلیتموها "

(۵) مستدر احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف
کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم قام رای النبی صلی الله علیه وسلم فقرا

لہ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحضر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من
قال اربع رکعات . یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے "ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت
احد ولا لحياته ولكنهما آیتان من آیات الله فاذا رأیتم ذلك فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها (قال البیہقی)
رواه البزار والطبرانی فی الاوسط والكبير وعبد الرحمن بن ابی لیلی لم یدرک بلالاً وبقیة رجالہ ثقات ،
..... لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں : ولا یضر هذا
الانقطاع للشواهد المتصلة التي سبقت علی ان الغالب ان الواسطة صحابی وعلی الاقل من كبار التابعین فلا یضر
مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق اه ۱۲ مرتب غفی عنہ

لہ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی تھوڑی
دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں "احداث صلاۃ مکتوبة صلیتموها" سے مراد صلاۃ فحیر ہے جس سے
معلوم ہوا کہ صلاۃ کسوف کو نماز فحیر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے
رکوع بھی نماز فحیر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فحیر کے "احداث صلاۃ" کا مصداق ہونے کی دلیل
بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ
کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من عذاب
القبر فی الکسوف ، و سنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳) کتاب صلاۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف ،
لہذا اس سے پہلے کی "احداث صلاۃ مکتوبة" کا مصداق نماز فحیر ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

لہ (قال البیہقی) رواہ احمد و رجالہ رجال الصیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدین ثم قام بفعل
کما فعل الاولی "۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
ہے لیکن علامہ نمویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔
جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بنا پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں "انہ صلی فی کسوف اثم رکع اثم قس اثم رکع ثم سجد
سجدتین والاخری مثلها" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
مبھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

۱۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و "فتح القدیر" (ج ۱ ص ۳۳۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت "قال انکسفت الشمس علی عہد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد سجد الخ"

(ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ کچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحب بدائع، حضرت شیخ الہند اور حضرت شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایات میں ملتا ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

۱۔ بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنخوف۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی منصور عن ابی عبد اللہ البغوی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل للاحوال اعترضت حتی روى أنه صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الركوع حتی کان کمن یاخذ شیئاً ثم تأخر کمن ینفصر عن شیء فیجوز ان تكون الزیادۃ منه باعتراض تلك الاحوال، فمن لا يعرفها لا یسح التکلم فیہا، ویحتمل ان يكون فعل ذلك لانه سنة فلما اشکل الامر لم یعدل عن المعتمد علیہ الا یقین ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ دکنہ مک فی معارف النبوری (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲ م

۳۔ ایک اور دو رکوع والی روایات ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیاماً شديداً یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعة ثلاث رکعات، رکع الثالثہ ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجادات“ (ج ۱ ص ۲۱۳) اول روایت فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف“، اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم وقرأ سورة من الطول و رکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم قام الثانية فقرأ سورة من الطول و رکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم جلس“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نمبری آثار السنن (ص ۲۶۱)، باب صلاۃ الکسوف بخمس رکعات فی کل رکعة، میں فرماتے ہیں، رواہ ابو داؤد و فی اسنادہین وہی مرویہ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن حبریر، کم نقل النبوری عن شیخ الانور نور اللہ مرویہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعاتِ تشخیع تھے جو آپ کی خصوصیت تھیں اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تشخیع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحتاً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا رَأَيْتُمْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَصَلُّوا كَأَحَدٍ صَلَاةً مَكْتُوبَةً صَلَاتِهِمْ هَٰذَا“، اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کر دو اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی

۱۔ کافی روایت ابن عباسؓ ”قالوا يا رسول الله رأيناك تنادي ثلثاً في مقامك ثم رأيناك تكلمت فقال اني رأيت الجنة وتنادي عنقوداً اولوا صلبه لا كلمتم منه ما بقيت الدنيا وأريت النار فلم ارنظر اكال يوم قط اقطع (الفتح والشرح) صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۴) باب صلوٰۃ الكسوف جماعة، ورواه مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب الكسوف، واخرجه النسائي (ج ۲ ص ۲۱۲) قدر القراءه في صلاۃ الكسوف ۲۔ سجدہ تشخیع کا ثبوت قولاً وفعلًا وارد ہوا ہے ”عن عكرمة قال قيل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانة لبعض ازواج ابني صلي الله عليه وسلم فسر قيل له آتسجد هذه الساعة فقال أليس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم آية فاسجدوا" فأي آية أعظم من ذلأب ازواج ابني صلي الله عليه وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب في فضل ازواج ابني صلي الله عليه وسلم علامہ بنوریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سندِ جید کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح استشرذ الناس" فوضع رأسه على حمله متخشعاً“ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ وثبت عن ابن عباس من عمله تعدد (۱) الركوع في الأولى والثانية وبهذا صلوٰۃ الآيات، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تشخیع تھیں۔ ۱۲ مرتب

۴۔ کافی روایت قبیصہ بن مخارق عند النسائي (ج ۱ ص ۲۱۹) باب كيف صلوٰۃ الكسوف، ”فصلی ركعتین اظاہما فوائق انصرافہ انجلا الشمس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله وانهما لا ينكسان لموت احد ولا حياة فاذا رأيتموهما اقربا“ ۵۔ نسائي (ج ۱ ص ۲۱۹) باب كيف صلوٰۃ الكسوف، ۱۲ مرتب ۱۵۔ اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۹)

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دینے کے بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسوف رأیتونی اُصلیٰ“ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا، چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی مگر رواہ البراء، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلوٰۃ الکسوف ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت میں اور ہماری روایات ناطق ہیں، والناس طاق مقدم علی الساکت۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس سے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دس رکوع کی روایات کو قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلی بالناس تک الصلوٰۃ رکعتین وسجد سجدین فی کل رکعة الخ (قال البیہقی) رواہ احمد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر والبراء ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی ؟ (قبیل باب القراءة فی صلوٰۃ الکسوف الخ) وراجع للتفصیل المعارف للعلامة البنوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ كما نُقِلَ فی العارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حزمیہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دوسے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستندات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستندات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بیّن۔

④ اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

پھر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایتاً و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال بطل کی تردید میں فرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

۱۔ منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، مکاحاکم النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

۲۔ کما فی روایۃ قبیلۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹)، باب کیف صلاۃ الکسوف (فصلی کتبتین اطالہما فوافق الفرض انجلار

الشمس فحمد اللہ واثقی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکفیان الموت احد ولا الحیاتۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ وورد فی روایۃ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ " فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یرغمون ان الشمس

والقمر لا ینکفیان الا الموت عظیم من العظماء ولیس كذلك، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹)، باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرینِ فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: ”رِیَی اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعۃ فی کسوف الشمس والقمر“ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کہ ذکر ابن الجوزی، لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت سنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

۱۔ **فوردنی روایۃ ابی بکرؓ:** انہما لا ینکفان لموت احد ولا حیۃ فاذا رأیتم ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب
۲۔ **کما حققہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالۃ ”نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام“** و ذکر فیہا ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرة یوم مات ابراہیم (ابن البنی صلی اللہ علیہ وسلم) وذلک فی السنۃ العاشرة من الهجرة، الملقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب

۳۔ **ذیل:** الجماعة جائزة عندنا (ای الحنفیۃ) لكنها لیست بسنة لتعذر اجتماع الناس باللیل واما یصلی کل واحد منفرداً، کذا فی عمدة القاری (ج ۵ ص ۳۰۳) باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد التکیس (۱۲ مرتب)

۴۔ **کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) و فی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳):** وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب

۵۔ **فعدہ یصلی للخوف کما یصلی للکسوف بجماعة و رکوعین وبالجمہر بالقراءة و بخطبتین بینہما جلستہ و یہ قال احمد و اسحاق الا فی الخطبة، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

۶۔ **مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ ”ان الشمس والقمر لا ینکفان لموت احد و لكنها آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتموها فصلوا“** نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب الامر بالصلاة عند کسوف القمر ۱۴ ۷۔ **انظر ”العمدة“ (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس - والله اعلم.

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً ؛ صلاة كسوف متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرارت ستر ہوگی یا جہراً ؟ امام ابو حنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور جہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرارت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ ، امام اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک جہر قرارت مسنون ہے ، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندبؒ کی حدیث باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فقام قیاماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة“ اس میں لفظ ”نحواً“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرارت ستر تھی کیونکہ اگر جہری تھی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا ، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

۱۔ ورواہ النسائی ایضاً فی مسنده (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف ، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة - لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ”لا سمع له صوتاً“ کا جملہ آپ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت ہجوم اور دوری کی وجہ سے حضرت عمرؓ وغیرہ نے آپ کی قرارت نہ سنی ہو ، واللہ اعلم ، ۲۔ مرتب عفی عنہ ۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف ، باب صلاة الكسوف جماعة ، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقام قیاماً طويلاً قدر نحو سورة البقرة (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۲۔ مرتب

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے ”قال صليت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراءة“ (قال النيموي) رواه الطبرانی واسناده حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة في صلاة الكسوف ، اور مسند احمد اور مسند ابوعبلی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم اسمع منه فيها حرفاً من القراءة“ اس روایت سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳) ۴۔

ہے ”ثم قام فقراً فبعض “الركبت” ثم ركع ثم اعتدل ثم سجد
سجدتين ثم قام ففعل مثل ما فعل في الأولى“ یہ روایت رکوع اور قراءت کے اختصار
دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

صلوة کسوف میں قراءت کے جہری ہونے پر صاحبین اور امام احمد وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف
وجہہ بالقراءة فیہا“

جمہور اس حدیث کو صلوۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلوۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْخَوْفِ

صلوة الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے

۱۔ (قال النبی) رواہ احمد واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة برکوع واحد

یہی روایت علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں ”ثم قام فقراً بعض “الذاریات” ثم ركع الخ“ علامہ بیہقی اس روایت کے
بالے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

۲۔ قال ابو عیسیٰ : ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال شیخ الانور (الکشمیری) : والجواب ان عائشہ قالت فی
روایۃ، فخر رد اندازہ کرنا، قراءتہ فرائیت انه قرأ سورة البقرة (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءة فی
صلوة الکسوف، مرتب) فہذا یدل علی انها حضرت قراءتہا نحو البقرة ولو كانت سمعت لم تنجح الی التقدير، ثم الراوی
استنبط الجہر من تعبیرہ فعبّر فی روائہا بالجہر صراحة او (ہذا ہوا الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہرہ بعض الآیات
فی الصلوات السریۃ، کما ورد فی روایۃ ”وَسَمِعْنَا آيَةَ حَيَاتًا“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب القراءة فی العصر) کذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۳۰) بتغییر سیر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ ذات الرقاع ایک مختلف الاوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے کے ٹکڑے بانٹے گئے
تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے وہ پتروں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے و فیہ الخ

قول کے مطابق ۳۷ میں ہوا۔ پھر جہور کے نزدیک نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

جہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، اور اس کی بہت سی تطبیقات قرآن میں موجود ہیں۔

۱۔ وقيل كانت في سنة خمس وقيل سنة ست وقيل سنة سبع، كذا في "العمدة" (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاة الخوف ۴۲
۲۔ قال الحافظ ابن حجر: وأما قوله "وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ" فقد اخذ بمفهومه ابو يوسف في الخط الرايتين عنه (دروى عن ابى يوسف جوازاً مطلقاً وقيل هو قوله الأول "فتح القدير ج ۱ ص ۴۲۲ باب صلاة الخوف) وأحسن بن زياد اللؤلؤى من اصحابه وابراهيم بن عليه وحكى عن المزني صاحب الشافعي، فتح الباري (ج ۲ ص ۳۵۷) ابواب صلاة الخوف ۱۲ مرتب
۳۔ سورة ناز آیت ۱۲۰ حبر ۵ ص ۱۲

۴۔ چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبد الصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں : انہم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرہ کابل فصلى بنا صلوٰۃ الخوف سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم الذين الم

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبہ بن زہد سے مروی ہے "قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال ايم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوٰۃ الخوف؟ فقال حذيفة: انا فصلى بهؤلاء ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "ان علياً رضي الله عنه صلى المغرب صلوٰۃ الخوف ليلة الهرير (التي وقعت بين علي واهل الشام في صفين وسميت بالهرير لانهم لما عجزوا عن القتال صار بعضهم يهر على بعض) سنن كبرى بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲) كتاب صلوٰۃ الخوف باب الدليل على ثبوت صلوٰۃ الخوف وانها لم تنسخ۔

(۴) عن ابی العالیة قال صلى بنا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه باصبيان صلوٰۃ الخوف، بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلوٰۃ ثوف پڑھی ومعہ

أحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص، فتح القدير (ج ۱ ص ۳۴۳) باب صلوٰۃ الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد الله بن عمر كان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم ثم يصلي بهم الامام ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو ولم يسلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا ثم يصح بخاري (ج ۱ ص ۱۷۷)

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہو۔
صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حاتمہ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قوله عز وجل " فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَآءًا رُكْبَاتًا " الخ

(۷) عن سہل بن ابی حاتمہ انہ قال فی صلوٰۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبۃ فتقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من

قبل العدوّ وجوہہم الی العدوّ فیرکع بہم رکعتہ یرکعون لانفسہم رکعتہ الخ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ما جاء فی صلوٰۃ الخوف

(۸) عن ابن عباس قال فرض اللہ عز وجل الصلوٰۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضار ربعا و فی السفر رکعتین

وفی الخوف رکعتہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یسلی بکل طائفۃ رکعتہ ولا یقفون ۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی

وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرامؓ کا اتفاق تھا ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۵۵ مثلاً " اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ دُرُفَاتَيْنِ اللَّيْلِ " (سورۃ ہود رقم الآیہ ۱۲۷ ۱۲۸ رکوع ۷۱)

" اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ " (سورۃ الاسرار رقم الآیہ ۷۷ ۷۸ رکوع ۷۱) واللہ اعلم ۱۲

۱۳ فقال : اعلم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفتہ المذكورۃ انہا تلزم اذا تنازع القوم فی الصلوٰۃ خلف الامام اما اذا لم یتمتوا

فالا فضل ان یسلی باحدی الطائفتین تمام الصلوٰۃ یسلی بالطائفتہ الاخری ام آخرتھا مہا فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۱) باب صلوٰۃ الخوف ۱۲

۱۴ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم

الامام مستقبل القبۃ وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدوّ وجوہہم الی العدوّ فیسلی بالذین معہ رکعتہ ثم یقومون فیرکعون

لانفسہم رکعتہ ویسجدون سجدةً فی مکانہم ثم یدہب ہولاء الی مقام اولئک فیمحی اولئک فیرکع بہم رکعتہ فلتہ ثلثان ثم یرکعون ویسجدون

سجرتین ۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی ، باب غزوة ذات الرقاع ۱۲ مرتب ۱۵ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوة ذات

القبۃ

۱۲

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیرے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے لیکن غیر مدرک ہے۔ کافی ردایہ ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لإحدى الطائفتين ركعة والطائفة الاخرى مواجهة العدد ثم انصرفوا (ای الی العدد) فتا موائی مقام اولنگ و جبار و اولنگ (ای الطائفة الثانية) فصلی بہم رکعة اخرى ثم سلم عليهم ثم قام هؤلاء (ای الثانية) فقفوا ركعتهم، وقام هؤلاء (ای الطائفة الاولى) فقفوا ركعتهم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلی کل طائفة ركعة الخ و رواہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹۹ کتاب صلوۃ الخوف) ۱۲ مرتب

ت (ص ۵۰۵ و ۵۰۶، باب صلوۃ الخوف رقم ۱۱۵)، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ”اخبارنا ابو حنیفہ عن حماد“ کے طریقے سے مسلک حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ”اخبارنا ابو حنیفہ قال حدثنا الحارث بن عبد الرحمن عن عبد اللہ بن عباس مثل ذلك“

یہ روایت منقطع ہے، حافظ ”الایثار“ میں حارث بن عبد الرحمن کے بارے میں فرماتے ہیں ”أظنہ ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ

بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینة، لا ترجمہ فی التہذیب فان لکن ہو فردایتہ عن ابن عباس منقطعة، سقط بینہما مجاہد وغیرہ“ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبد الرحمن والانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں، اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو ظبیان کا واسطہ ہوگا، بہر حال حارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند والانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہے مجاہد یا ابو ظبیان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مضرت نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضرت نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ”وہذا کلمۃ ناخذ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابوالوفاء

بازوایہ ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لإحدى الطائفتين ركعة والطائفة الاخرى مواجهة العدد ثم انصرفوا (ای الی العدد) فتا موائی مقام اولنگ و جبار و اولنگ (ای الطائفة الثانية) فصلی بہم رکعة اخرى ثم سلم عليهم ثم قام هؤلاء (ای الثانية) فقفوا ركعتهم، وقام هؤلاء (ای الطائفة الاولى) فقفوا ركعتهم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلی کل طائفة ركعة الخ و رواہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹۹ کتاب صلوۃ الخوف) ۱۲ مرتب

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ خوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی دیکھا ہے، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ ”یہ تیسرا طہیرہ روایات سے ثابت نہیں“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوۃ الخوف قام فاستقبل القبلة وکان العدو فی غیر القبلة فصف معہ صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع و رکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذهب الذین صلووا معہ وجار الآخرون فقفوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاصؒ (ج ۲ ص ۳۱۶، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البہیة المصریہ ۱۳۲۷ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤد نے ”عمران بن مسیرہ حدیث ابن قفیل“ کے طریق سے خیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصف مستقبل العدو فصلی بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جار الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہؤلاء العدو فصلی بہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام ہؤلاء فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعة ثم سلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفہ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے ”لان الطائفۃ الاولی قدر رکعت اول الصلوۃ والثانیہ لم تدرک فغیر جائزہ للثانیۃ الخروج من صلوۃہا قبل الاولی ولانہ لما کان من حکم الطائفۃ الاولی ان تصلی الکرعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیۃ ان تقضیہا فی مقامین لانی مقام واحد لان سبیل صلوۃ الخوف ان تكون مقسومتہ بین الطائفتین علی التعدیل بینہما فیہا، کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶ و ۳۱۷) مرتب علی غنہ

لہ فقال: ولم نقف علی ذلک فی شی من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۹) البواب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”فَقَامَ هُوَ لَا فِقْضًا رَكَعَتَهُمْ وَقَامَ هُوَ لَا فِقْضًا رَكَعَتَهُمْ“ اس میں پہلے ”هُوَ لَا فِقْضًا“ کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالترتیب بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأَيْكُمْ“ اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ ”ذہاب وایامب“ زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

۱۔ پوری روایت اس طرح ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولئک وجار اولئک فصلی بہم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاء فقصوا رکعتہم وقام ہولاء فقصوا رکعتہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۰) ۲ مرتب

۲۔ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاء کا اشارہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۳ مرتب

۳۔ ”وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَمَرْتُمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسَلِحَتِهِمْ فَاذْأَسْجُدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأَيْكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ الْآيَةُ . سورة نسا آیت ۱۰۲“

علامہ بنوری معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶) میں لکھتے ہیں ”ثم ان كل من رقي من الحنفية والشافعية يدعون ان القرآن يوافقنا، والمفسرون من السريين يؤولون الآية على ما يوافق مذاهبهم“ النظر احكام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الحنفية . والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية .

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جز ۵ خامس آیت ۱۲ ص ۱۳۲ تا ۱۳۷) ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
 پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصر کھیت ضروری
 نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے
 دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ میں آئے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قرأت
 علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم“ فلم یسجد فیہا“

۱۔ وحاصل الکلام ان ما ذهب الیہ ابو حنیفہ واصحابہ مؤید بالدلائل القویۃ کما بین وہو مذہب الثوری فی
 قول وحسب ابن ابی سلیمان و ابراہیم النخعی (انظر لاثره المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۴۶)
 باب صلوٰۃ الخوف - مرتب (وابن عمر وابن مسعود) (وذكرت روايتهما) وعمر بن الخطاب (انظر لاثره تفسیر
 ابن جریر - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المیری) وعبد الرحمن بن سمرة (انظر لاثره سنن ابی داؤد - ج ۱ ص ۱۷۷ - باب من
 قال یسّی بكل طائفۃ رکعة ثم یسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذکر اثره - انظر کتاب الآثار - ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
 صلوٰۃ الخوف - م) کذا فی معارف البیورنی (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغیر و زیادة من المرتب

۲۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
 فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عمدة خلائیات - فی سبب السجدة وحکمها وعددها وصفتها ووقتها ومحالها من الآیات وغیر
 ذلک، والشیخ (الانور) تعرض فی املاہ علی جامع الترمذی الی اشہرہا وذلک اختلا فہم فی حکمها و فی عددها
 فتقتصر علیہا (و نحن ایضاً) ولیراجع للبقیة عمدة القاری و کتب الفروع و ہدایۃ المجتہد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵۴)

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ - و رواہ الشیخان، انظر العمیم للبخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب من قرأ
 السجدة ولم یسجد، و الصصح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة (۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ سے ہے ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأها فی الجمعة الثانية فتصيا الناس للسجود فقال: انهم لم تكتب علينا الا ان نشاء فلم يسجد ولم يسجدوا“

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ”لم تكتب علينا بهيئة الجماعة“

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

ترذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب جار من لم يسجد فيه ورواه البخاري (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب من رأى ان الشغل وجب له السجود ثم أتى به اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً ترک کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد“ جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا ”انهم لم تكتب علينا الا ان نشاء“ گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں ”ولم أرجو اباً شافياً لعلمائنا الحنفية عن أثر عمرؓ ولا يفي قولهم ان الوجوب ليس على الفور لانه لم يكن عذراً ولا يوجد نكته التأخير كما كانت في قصة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث زيد بن ثابت (لما في المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے ”ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة تخصها لم تكتب علينا وانما يفي الركوع والإيماء والانحناء أيضاً، ويجوز عندنا أيضاً الاكتفاء بالركوع وان كان خارج الصلوة في رواية ذكرها صاحب الفتاوى الظهيرية ونقلها صاحب الدر المختار“ وكذلك ذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الاكتفاء عندنا بصفة الركوع بدل السجود استدلالاً بقوله تعالى ”وَرَكَعًا وَأَنَابًا“ وتخصيصه بدخول الصلوة غير لازم۔

جہاں تک ایماء سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آتا مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة وهو يمشي ما يفتح، میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً ”عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقرءون السجدة وهم يمشون فيؤمّنون ايماءً“۔

حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ”ولم أر أثرًا من أحد من السلف انہ قرأ آية السجدة فلم يسجدوا لم يركع اور لم يؤم برأسه“۔ فالجواب: ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة بخصوصها لم تكتب علينا۔

بذا ملخص ما في معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغير وزيادة من المرب۔

فرماتے ہیں کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تکمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے اور سورہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثة اقسام، قسم فيه الامر المریح به، وقسم تضمن حکایة استنکاف الکفرة حيث امروا به، وقسم فيه حکایة فعل الانبياء السجود، وكل من الاشتغال والاقتدار ومخالفة الکفرة واجب الا ان يدل دليل في معین علی عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنه

۲۔ کما فی سورۃ العلق "كَلَّا لَا تَطِعُهُمْ وَاَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی سورۃ الانشقاق "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ" ۱۳ مرتب

۴۔ کما فی سورۃ ص "وَقُلْ دَاوُدُ إِنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفِرْ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ه فُغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَکَرْنًا وَحُسْنَ مَآبٍ" (آیت ۲۴ و ۲۵ و ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہیں وارد ہوئی ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَكَبَّرُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا" (آیت ۱۵۶ سورہ آل عمران پ) ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَرَبُوا" (آیت ۹ سورہ النعام پ) ۱۲ مرتب

بحہ جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) سورہ اعراف آیت ۲۰۶ پ (۲) سورہ رعد آیت ۱۵ پ (۳) سورہ نحل آیت ۵۰ پ (۴) سورہ بنی اسرائیل آیت ۱۰۹ پ

(۵) سورہ مریم آیت ۵۸ پ (۶) سورہ حج آیت ۱۸ پ (۷) سورہ فرقان آیت ۶۰ پ (۸) سورہ نمل آیت ۲۶ پ

(۹) سورہ الم سجدہ آیت ۱۵ پ (۱۰) سورہ ص آیت ۲۵ پ (۱۱) سورہ جم السجدہ آیت ۲۵ پ (۱۲) سورہ نجم آیت ۶۲ پ

(۱۳) سورہ انشقاق آیت ۲ پ (۱۴) سورہ علق آیت ۱۹ پ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے

مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب ۵۔ ایک توحیدی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے "يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آیت ۷، پ) ۱۲ مرتب

حج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورہ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،
 "قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في "ص" قال ابن عباس: وليست من أئمة السجود"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے غزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجدوا وذروا توبهً ونسجدوا شكراً" اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا "أفنى ص سجدة فقال: نعم، ثم تلا "وَهَبْنَا" اى قوله "فِيَهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ" ثم قال: هو منهم (راى داؤد من الانبياء المذکورين فى هذه الآية)

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورہ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعیہ ورسورہ ص میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفیہ، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (صفحہ ۱۲۱) ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء فى السجدة فى "ص" ۱۲ مرتب

۳۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے "قال قال عبد الله الألهى توبة نبي ذكرت، فكان لا يسجد فيها يعنى "ص" (قال البيهقي) رواه الطبراني فى الكبير ورجالہ ثقات رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منه (الحى من باب سجود التلاوة) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۴۔ کما فى سنن النسائي (ج ۱ ص ۱۵۲) كتاب الافتتاح باب سجود القرآن، اسجود فى ص. عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم سجد فى ص وقال: سجداً وذراً ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) كتاب التفسير سورة الانعام باب قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قسراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر" ص " فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم " بہر حال سورہ "ص" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔

۴ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یجد ہما فلا یقرأ ہما"، لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن ہبیسہ پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

۵ ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: فی سجود الحج الاول عن یمہ والاخر تعلیم" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لا یسی فی سورۃ الحج الا سجدة واحدة الا ولی"۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

۱ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی ص ۱۳۰ م

۲ نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انہ رأى رؤیا انہ یکتب" ص " فلما بلغ السجدة قال رأى الدواة والسلم وكل شئ بحضرة القلب ساجداً قال فصمت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجد بہا (قال البیہقی) رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح - مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ

(امی من باب سجود التلاوة) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی ص" وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی ص" رواہ عبد اللہ بن احمد و رجالہ رجال الصحیح - کذا فی زوائد البیہقی،

(ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورہ ص کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف

عبدالرزاق (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۸ رقم ۵۸۶۲ و ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج ۱۲ م

۵ والحدیث رواہ احمد و ابو داؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی ایضاً، کلم من طریق ابن ہبیسہ، کذا فی المعارج (ج ۵ ص ۸۱) ۱۲ م

۶ ابن ہبیسہ کے بارے میں تفصیلی کلام دس ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲ م (ج ۱ ص ۱۱۷) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

۷ (ص ۱۳۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے۔ اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً ”يُحْمَلُهُمْ اِقْتَتَىٰ لَيْسَ تَبْتَ وَاسْجُدْ ذَاكُمَا مَعَ السَّاجِدِينَ“ البتہ امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

لے چنانچہ ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷۷، پ ۱۲، مرتب ۷) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ ”ہٰ“ میں صرف رکوع کا ذکر ہے ”وَلَقَدْ دَاوُدُ اٰتَمْنَا فَتْنَهٗ فَاَسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَاَنَابَ ۚ فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَ لُفْیًا وَّحُسْنًا مَّآبٍ“ رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے مشکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا الْحِ الْآیۃ (رقم ۷، پ ۱۲) مرتب

۷ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷۷ - ۲ مرتب

۸ آیت ۲۷ سورۃ آل عمران پ ۱۳

۹ قال الشيخ البنوری فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : لیس لهم (ای للشوا فاع) فی الباب حدیث بخلو عن ضعف فالمدار علی الآثار ولیس عند الفریقین حدیث صریح مرفوع فلم اثر عمر (وسنذکره) ولنا اثر ابن عباس (کما ذکره) ومن اصول الامام ابی حنیفہ فی التفقہ والاجتهاد ان آثار الصحابة اذا تعارضت رجع منہا ما یوافق القیاس اذا لم یسکن التوفیق بینہما ۱۲ مرتب

۱۰ مثلاً (۱) عن نافع مولى ابن عمر ان رجلاً من اهل مصر اخبره ان عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدين ثم قال ان هذه السورة فضلت لسجدتين - (۲) عن عبد الله بن دينار انه قال : رأيت عبد الله بن عمر سجد في سورة الحج سجدتين. ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاز فی سجود القرآن .

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں ”والحاکم اخرج عن ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وعمر بن یاسر وابی موسیٰ وابی الدرداء انہم سجدوا فی الحج سجدتين اھ“ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شائع کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷ (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوة ، اقوال العلماء فی عدد سجدة التلاوة ۱۲

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر بافتا سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابت کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے "العنائم أربع، الم تنزل وحمد السجدة والنجم وقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال شیخ البیہقی: والمحدث (ای حدیث عقبہ بن عامرؓ) "باب فی السجدة فی الحج" من جہۃ آخری یؤكد القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأ بها " فلیتنبہ اھ مرتب عفی عنہ ۲۔ سورۃ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۃ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۃ بروج تا بقیۃ اور سورۃ بقیۃ تا سورۃ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۳۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قوله "فانجد فی اللہ واعبدوا" ۴

۵۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قرأ" والنجم "فجد فیہا وسجد من کان معہ" ۱۲ مرتب

۶۔ اختلاف فی وجہ سجدة المشرکین۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸) (۱) باب ما جاز فی السجدة فی النجم ۱۲ مرتب

۷۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة۔ ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵،

باب ثالث منه) قال البیہقی: رواه الطبرانی فی الاوسط وفيه الحارث وهو ضعیف ۱۲ مرتب

۸۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "قرأت فی سجدة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی" اقرأ باسم ربک "و" اذا السماء

انشقت " ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السماء انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲

۹۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد“ مسئلة الباب تفصيل کے ساتھ پیچھے
”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت گزر چکا ہے فلیرا جمع ۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صلوة المرأة فی بیتها افضل من صلواتها فی حجرتها وصلواتها فی محلها افضل من صلواتها فی بیتها“ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے ”ما صلت امرأة من صلاة احب الی الله من اشد مكان فی بیتها ظلمة“ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”المرأة عورة وانها اذا خرجت استشعرها الشيطان وانها اقرب ما تكون الی الله وھی فی قصر بیتها“ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے ”أنه رأى عبد الله یخرج النساء من المسجد یوم الجمعة ویقول: اخرجن الی بیوتكن خیر لکن“ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خیر مساجد النساء قعر بیوتهن“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”ائذنوا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۸۴) باب التشدید فی ذلک (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲ م

۲۔ ہو البیت الصغیر الذی یكون داخل البیت ۱۲ م

۳۔ رواه الطبرانی فی الکبیر و رجاله موثقون، کذا فی مجمع الزوائد و منبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الی المساجد و غیر ذلک الی ۱۲ م

۴۔ رواه الطبرانی فی الکبیر و رجاله موثقون۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ م

۵۔ رواه الطبرانی فی الکبیر و رجاله موثقون۔ کذا فی الزوائد للہیثمی (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

۶۔ کذا فی المجمع للہیثمی (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الی المساجد الی ۱۲ م عہ شرح باب الترتیب ۱۳

نے جو عورتوں کو اپنے اور بیاہ و ازدواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کر دیا چنانچہ ارشاد ہے ”ولکن لیخرجن وھن تفلات“^۱۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ خیر و برکت اور عہدِ تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُر فتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبّر۔

فقال ابنہ : واللہ لا نأخذن لھن ، یتخذنہ دغلاً^۲۔ مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو فتنہ و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فقال : فعل اللہ بدک وفعل ، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لا نأذن“ حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فعل اللہ بدک وفعل“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بددعا دی اور مسلم کی روایت میں مروی ہے ”فأقبل علیہ عبد اللہ نسبہً سیاسیاً ما سمعته مثله قط وقال أخیرک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول : واللہ لئمنعھن“ اور شمس احمدؒ میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فما علمہ عبد اللہ حتی مات“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

^۱ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاز فی خروج النساء الی المسجد ۱۲م

^۲ التفل : سور الراتحة یقال : امرأة تفلہ اذا لم تطیب ، ونسار تفلات۔ یعنی الحدیث ولكن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

^۳ ان کا نام ”بلال“ ہے۔ کم صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲م

^۴ الدغل : فساد و تباهی ، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲م

^۵ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترب علیہ فتنۃ الیہ ۱۲م

^۶ وفسر عبد اللہ بن ہبیرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللحن ثلاث مرات۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

^۷ کم نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۲م

^۸ کم فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲م

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر براہِ فرختہ ہو گئے۔ حضرت کشمیریؒ نے ”تکملة البحر للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک تفسیر بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابیایوسف کان یمدح الذُّبَّاءَ وروی فیہ حدیث الذُّبَّاءَ ” أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحب الذُّبَّاءَ ” فقال رجل : لا أحبّه ، فأمر أبو يوسف بقتله ، فتأبى الرجل من فور ، فغرض ذلك الرجل أن كان صحيحاً غير أن التعبير كان سيئاً وهدم المعارضة ” (ان مرتب عفا الله عنه)

بَابُ جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیومہم ” اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہو لیکن اکثر روایات میں عشرہ وارد ہوا ہے

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكانه قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلك لما رأى من فساد بعض الناس في ذلك الوقت و صلتهم على ذلك الغيرة وانما انكر عليه ابن عمر تصريحه بخالفته الحديث والافلو قال مثلاً ان الزمان قد تغير وان بعضهن ربما ظهر منه قصد المسجد واضمار غيره لكان يظهر ان لا ينكر عليه والى ذلك اشارت عائشة بسا ذكر في الحديث الاخير (وادرك رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما احدثت النار لنعمن المسجد كما منعت نسا بني اسرائيل) فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النار الى المساجد الم ۱۲ مرتب

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) - علامہ بنوریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف عليه في تكملة الطوري ” و ذکر طرف فی ”البحر“ نفسه من کتاب المرتدین والقصة بتمامہا فی ”المرقاۃ“ و تقدمت فی اوائل الطهارة ۱۲ م

۴۔ چنانچہ عمرو بن دینار و ابو الزبیر اور عبید اللہ بن مقسمؓ حضرت جابرؓ سے ”عشرہ“ ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۶) باب ما علی الامام من التخفيف میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ”محارب بن دثار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشر (کما فی اکثر الروایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہار کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا امام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ“ وهو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں: ومحارب بن دثار لیس بتفرد بل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کما فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۶۲) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج وصلى، وطالب بن حبيب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۵ باب تخفيف العلوۃ) كلاهما عن جابر بن اھ مرتب

علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”فالقول بتعدد القضية هو الصواب“ ۱۲ مرتب

۲ انظر للتفصيل ”المعارف“ للبنوری (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ما جاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلہا، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔
 (۳) عن سلیمان مولى صيمونة قال: رأيت ابن عمر جالسا على البلاط (موضع بالمدينة اتخذها عمر لمن يتحدث - لمعات) والناس يصلون، قلت يا أبا عبد الرحمن مالك لا تصلى؟ قال: انى قد صليت، انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تعاد الصلاة في يوم مرتين“

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات | جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :-

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبیت نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو نبیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بیہقی اور دارقطنی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے ”ھی لہ تطوع ولہم فريضة“

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوة القاعد ابواب تقصير الصلوة) بروایہ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب اتمام الماموم بالامام) بروایہ انس بن مالک۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الاقتراح تاویل قولہ عزوجل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ بروایہ ابی ہریرہ۔ و سنن لابن داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایہ انس بن مالک۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً) بروایہ انس بن مالک۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) بروایہ ابی ہریرہ ۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸، کتاب الامامة والجماعة، باب سقوط الصلوة عن من صلی مع الامام فی المسجد جماعة۔ و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب اذا صلی فی جماعة ثم ادرك جماعة أليعد، و سنن دارقطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا تصلى صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ (قال الدارقطني) تفسر دہ حسین المعلم عن عمرو بن شعيب۔ (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا یصلی مكتوبة في يوم مرتين ۴م

۳۔ (ج ۳ ص ۸۶) باب الفريضة خلف من یصلی النافلة ۱۲م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۷) باب ذکر صلاة المفترض خلف المتنفل ۱۲م

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریر روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أخشي أن لا تكون محفوظة“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل ! لا تكن فتانا، إماما ان تصلي معي وإماما أن تخفف على قومك“

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ حکم منسوخ ہو اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاویؒ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشا رہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشا کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النيموي) تفرد بها ابن جرير عن عمرو بن دينار - تفصيل كيلى ديكھے ”التعليق الحسن على آثار السنن“ (ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القارئ (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فصلى ۱۲ م

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطني (ج ۱ ص ۴۱۶) باب يصلي المكتوبة في يوم مرتين ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل يصلي الفريضة خلف من يصلي تطوعاً ۱۲ م

۶۔ النظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمہم“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔
البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیر سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یرجع الی قومہ فیصلی بہم“ تلك الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور ”فیصلی بہم تلك الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ اگلے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ نبیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ نبیت

۱۔ اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم سچے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ علیؒ نے صحیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے ”فقال معاذ - یعنی الفقی - یتناولنی ولا ینہن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اتموا قال الفقی: یا رسول اللہ! یطیل المکث عندک ثم یرجع فیطول علینا ام“۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فغلب فیصلی ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القرارة فی العشاء ۱۲ م

۴۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی دقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يسبحهم“ اس میں ”کان“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حقہ النودی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موجب کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعد اماماً الا اذا ربط المقتدى بصلوته بصلوته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

لہ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

۲ لہ اس روایت میں ”عشاء الآخرة“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم ۳ لہ نیز امام البوداؤنی نے بھی اپنی سنن (ج ۱ ص ۸۸) باب امامۃ من صلی بقوم وقد صلی تلک الصلوٰۃ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قوم فيصلي بهم تلک الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

۴ لہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفترض خلف المتفعل ۱۲ م

۵ لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، ابواب تقصیر الصلوٰۃ ۱۲ م

« وَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ » فإنه يشمل الاختلاف عليه في الأفعال الباطنة كما يشمل الاختلاف عليه في الأفعال الظاهرة . قال الشعراني الشافعي : ولا شك أن من يراعي الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يراعي أحدهما - اهـ - وظاهر أن المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة أمامه المتنفل بنية صلاته ، فلا يتصور ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أى المفترض مع كونه قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فافتداء المفترض بالمتنفل يناقض حقيقة الائتمام ونهى المقتدين على الاختلاف على إمامهم - ولا يخفى على المنصف الملمع أن مسألة الائتمام أى متابعة المأموم للإمام إنما اكملت على لسان الشارع شيئاً فشيئاً ، وكان الإمامة والقُدوة في الأوائل أسماً للنحو من الاجتماع المكاني بين الإمام والمؤمنين ، ثم نيطت أفعالهم بأفعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه وجعلت صلاتهم واحدة حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الإمام والمأموم وهي من معظم أركان الصلاة وهذا التدرج في تكميل الائتمام قد دل عليه حديث ابن أبي ليلى عند أبي داود . قال وجدنا أصحابنا : وكان الرجل (أى المسبوق) إذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وأنه قاموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم ورأى قاعداً ومصلٍ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فإشاروا إليه ، فقال معاذ : لا إرادة على حال الأكنت عليها . قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : أن معاذ قد سن لكم سنة كذلك فافعلوا . وهذا صريح في أن متابعة المأموم للإمام على أكمل هيأتها التي يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن في

له كما في صحيح البخارى (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الاذان ، باب اقامة الصف من تمام الصلوة . - في حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فإنه وكذا في صحيح مسلم (ج ١ ص ١٤٤) ، باب اتمام المأموم بالإمام ١٢ مرتب

٢ (ج ١ ص ٤٢) باب كيف الاذان ، وجدت هذا الحديث في أسنن لأبي داود بغير عناء شديد -
فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان ، فيلغى أن يحمل كل ما جاء في الأحاديث مما ينافي مقتضى هذا الاستتمام ولم يعلم تاريخه كما زعموا في حديث (معاذ في) الباب على ما قبل أوامر الاستتمام ونواهي الاختلاف على الإمام حتى يسرد دليل صريح على أنه كان بعد إحكام أمر الاستتمام وتبليغها .
صاحب فتح المليم فرماتے ہیں : ” ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث الباب - والله اعلم - هذا ما نبيه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود قدس الله روحه -

تد شرح الباب بنیاداً من المرقب

۱۔ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب
۲۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ” انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ان ” (بخاری ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو مستفین بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیۃً تابع بھی ہوگا اور ” لا تختلفوا عليه “ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام متفعل کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا ، ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض قوی ہونے کی حیثیت سے متفعل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مفترض کی اقتدار متفعل کے پیچھے استتمام کی حقیقت کے خلاف ہے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتدار کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداءً امامت و اقتدار کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا یہاں تک کہ قرأت جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا ۔ تکمیل استتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۲) میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت دال ہے کہ مذکرت فی المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا ذُكِرَ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي السُّجُودِ عَلَى الثُّوبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظهار سجدنا على ثيابنا

اتقاء الحر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلیٰ کا ثوب متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلیٰ نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی ثوب متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلا کراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے ”عن ابراہیم قال: صلی عمر ذات یوم الناس الجمعة فی یوم شدید الحر فطرح طرف ثوبه بالإرض فجعل یسجد علیہ ثم قال:

جماعت میں شریک رفقا سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک تا لیکن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان معاذاً قد سنّ لکم سنۃ کذلک“ اسلوا

یہ حدیث اس پر دلالت ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتدار تمام ہدایات یا لازم نہ تھی، پھر یہ بتدریج لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام

اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ الظہار جمع ظہیر وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرة (نصف النہار) ۱۲ م

۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبین الحر والبرد ۱۲ مرتب

شرح باب الثوب

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف ثوبہ " نیز زید بن وہب
حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی
ثوبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی شدّة الحرّ فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهہ من الارض بسط ثوبہ فیسجد
علیہ "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی
فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حرّ الارض وبردہا "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف
سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاریؒ

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا لِيُصْنَعَ

اذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام
امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزاء القراۃ میں لکھا
ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرأت خلف الامام کے
قائل نہیں اور جو لوگ قراۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک
رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الامام قائمًا، لیکن بخاری کی بات
اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بائے میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابو ہریرہؓ
کا تعلق ہے ان سے کئی روایات جمہور کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مؤلف الامام مالکؒ میں ان کے

۱۔ دیکھو دیکھو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوب من الحر والبرد ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۴ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة، باب السجود علی الثوب فی شدۃ الحر ۱۲ مرتب

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹) باب لا یسعی الی الصلاة ۱۲

۴۔ (قال شیخ البیہقی) وتردد فیہ الحافظ فی التلخیص وقال: انما فی صحیحہ مغائر لما نقلوہ، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

عہ باب من ادرك ركعة من الصلاة ۱۲

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة)" نیز انہی سے صحیح ابن خزيمة میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل ان يقيد الإمام صلبه" نیز انہی سے ابو داؤد میں مرفوعاً مروی ہے "اذا اجئتم إلى الصلاة ونحن سجد، فاسجدوا ولا تعدّوها (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔"

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدد رکعت نہ ہوگا تب بھی یہ شرکت اجر و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك ان يسجد مع الإمام وذكر عن بعضهم فقال: لعله لا يرفع رأسه من تلك السجدة حتى يغض له" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَرَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قِتَاحِ الصَّلَاةِ

"إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تسروني خرجت" یہ حدیث اس پر دل ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے گزرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل يدرك الإمام ساجداً كيف يصنع ؟ ۱۲ م

۳۔ کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”البحر الرائق“ (ج ۱ ص ۲۳) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قیل حی علی الفلاح لانه امر یستحب المسارعة الیه“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ پر یا ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا متماثر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى یقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ما جاز فی التدرار للصلوة ۱۲ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى یقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ م

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامت نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہاء مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْإِقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“ کما فی المضمرة امت قہستانی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”ويفهم منه كراهة القيام ابتداء الإقامة والناس عنه غافلون“
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایت مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنت صحابہؓ کے معارض ائمہ
مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروح حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر ”مضمرات“ کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَنْتَظِرُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایات حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنت صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ باجماع صحابہؓ و تابعینؒ و ائمہ اربعہؒ صفوں کی تعدیل و درستی
 واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
 عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا عمل
 اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

① عن ابی ہریرۃؓ "ان الصلاة كانت تقام لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم
 فیاخذ الناس مصافهم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ"
 یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے
 سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

② عن ابی ہریرۃؓ یقول: "أقیمت الصلوة فقمنا فعدلنا الصفوف قبل
 أن یرج الینا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم"

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر
 شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

③ ابو قتادہ کی حدیث باب "قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت
 الصلاة فلا تقوموا حتی ترانی خرجت" یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو
 جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام
 کے باہر آجانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑے
 ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

④ عن ابن جریج قال: اخبرنی ابن شہاب ان الناس كانوا ساعة

لہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۰) باب متى یقوم الناس للصلوة ۱۲ م

لہ حوالہ بالا ۱۲ م

لہ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ "خرجت" کی زیادتی کے بغیر مروی ہو، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متى یقوم

الناس اذا راوا الامام عند الاقامة، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متى یقوم الناس للصلوة ۱۲ مرتب

لہ مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷ رقم ۱۹۴۳) باب قیام الناس عند الاقامة، ابواب الاذان ۱۲ م

یقول المؤذن "اللہ اکبر اللہ اکبر" یقیم الصلاة ، یقوم الناس الی الصلاة فلا یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی یعدّل الصفوف۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابہ کرام کھڑے ہو کر صفوف درست کر لیا کرتے تھے۔

⑤ نعمان بن بشیر قال: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسوی یعنی صفوفنا اذا قیما للصلوة ، فاذا استوینا کبر۔"

⑥ روى عن عمر انه کان یوکل رجلاً باقامة الصفوف ولا یکبر حتی یخبر ان الصفوف قد استوت ، وروی عن علی وعثمان انهما کانایتما هذا ان ذلک ویقولان : استوا وکان علی یقول : تقدّم یا فلان تأخر یا فلان۔

آخری دو حدیثوں سے رسالتا صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ تمام صفیں درست ہو گئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں جیسا کہ اوپر احادیث مرفوعہ سے صحابہ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہو چکی ہے۔ ورنہ اگر "حی علی الصلوٰۃ" یا "حی علی الفلاح" یا "قد قامت الصلوٰۃ" پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذہب ہے۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے "قد قامت الصلوٰۃ" کہنے

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسویۃ الصفوف ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ما جاء فی اقامة الصفوف ۱۲م

۳۔ بلکہ حضرت انسؓ سے مراد یہ ہے "اذا قال المؤذن" قد قامت الصلوٰۃ "کبر الامام، والیہ ذہب ابو حنیفہؒ و محمدؒ۔ وعامة العلماء علی انه لا یکبر حتی یفرغ المؤذن من الاقامة والیہ ذہب ابو یوسفؒ والشافعیؒ ومثلہ

عن مالکؒ، معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۲)۔ بہر حال اگر امام قد قامت الصلوٰۃ پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے مروی ہے ”قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبّر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام یا ہرے یا مسجد کے کسی گوشے چل کر آئے اور اگر مصلی پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے ہی کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقہ یہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في ”رفع الملامة عن القيام عند اول الاقامة“
(للشيخ الفقيه المقتي مولانا محمد شفيح الدين يميندي قدس الله روحه
ونور ضريحه) بنيادات وتغير من المسائب عافاه الله ورعاہ۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

امس النبي صلی اللہ علیہ وسلم بيناء المساجد في الدوران تنظف وتطيب“

لہ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵) باب ما یفعل اذا اتمت الصلوة، لیکن روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ مینی فرماتے ہیں ”رواہ البطرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ و هو ضعیف جداً ۱۲ مرتب“

لہ ”یعنی“ اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں“ یہ رسالہ جو اہل الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ۳۲۲) کا جزو نمبر طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”البلاغ“ صفر ۱۳۹۳ء میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

لہ الدور جمع دار وی ”الحارة“ (محلہ) وہی شمل دار بنی قریظہ و دار بنی عبدالدار، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۱۵) ۱۲ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر اور تنظیف و تطہیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مصرح ہے۔ نیز اسی لئے آپ کا ارشاد ہے: ”جلبوا مساجدکم صیاناکم و مجانیئکم“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”واتخذوا علی البوابھا المطاھر و جمر وھا فی الجمع“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، مٹی، کھلی چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریش اور کوڑا کرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کھیلے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ تا ۱۱) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب ۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا ”فان اتیت بلادک فرش بہ تلک البقعة واتخذہ مسجداً“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔ نیز زید بن عسائی خزامیؓ مروی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا بنیت مسجد صنعار فاجعله عن یمن جبل یقال لہ ”ضیمن“

یہ دونوں روایتیں علامہ شامی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں، دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب این تتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نضع المساجد فی دورنا وان نصلح صنعتہا ونطہرہا، رواہ احمد واسنادہ صحیح، مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۱۱) باب اتخذا المساجد فی الدور والیساتین ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۰ و ۳۱) باب ما جاز فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱) باب تطہیر المساجد ۱۲ مرتب

صحابہ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رقاعة (ای البلغم) فی القبلة فشق ذلك علیہ حتی رعى فی وجهہ فقام فحكه بید کا الخ“ اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى رقاعة فی جدار المسجد فتناول حصاة فحطها الخ“ نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفنها، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میت فاذنونی وصلى علیہا، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد“ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبودور کرنا، چنانچہ صحیحہ ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے ”جمعوها (ای المساجد) فی الجمع“ نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”ان عمر کان یجس المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة“ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِیْ ذِکْرِ اَهِیَةِ الصَّلَاةِ فِیْ لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء“ لحف لحاف کی جمع ہو، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہو، لیکن یہاں ”لحف نساء“ سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک الزقاق بالیدین المسجد، کتاب الصلوة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک الخياط یا لخصی من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر ”الزوائد“ للہیثمی (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۳) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابویعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار المسجد ۱۲ م شرح باب از مرتب ۱۲

محاط نہیں ہوتیں، والشراعیۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبة توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہن کر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعلی مرط وعلیہ بعضہ الخ“ اور انہی سے سنن ابی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہؓ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشة قالت: جئت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في البيت
 والباب عليه مغلق، فمشي حتى فتم لي ثم رجع إلى مكانه، اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال
 ہیں حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ خود مصلیٰ کی رائے کا اعتبار ہے

۱۔ وایضاً فیہ (اللبس) انتشار خواطرہ الیہا المقصورہ ایا لا لراحتہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلاة
 فیہا جائزۃ ما لم یتحقق الخباۃ و ہذا اذا لم یخف الفتنة واما اذن فلا، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوٰۃ ان یمشی، کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۲۷) ۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاة باب سترۃ المصلی والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

۵۔ ہذا کلہ اذا کان ”المشی فی الصلاة مستقبل القبلة واما اذا استدبر القبلة فسدت“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوٰۃ، بتغیر من المرتب ۱۲

۶۔ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وکثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلی مشی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشی کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلتے سے کی ہے۔

حدیث باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافی صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

”ووصفت الباب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے ”وفاء الوفاء“ میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) ھ۔ وقیل: لوکان بحال لورآہ انسان من بعید یتیقن انہ لیس فی الصلاۃ فہو کثیر، وان کان یشک انہ فیہا اولم یشک فیہا فقلیل، وبواختیار العامة: کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) بانما یفسد الصلوٰۃ وما یکبر فیہا ۱۲ ام ۲۔ کما فی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشایخ قالوا فی رجل رأى فرجة فی الصف الثانی فمشى الیہا لا تفسد ولو مشى الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

۳۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدنیۃ المنورۃ لمحمد عبدالمجید (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المشی امام القبلة خطاً سیراً“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ نماز نفل تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں تصریح ہے ”یمشی تطوعاً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب السہو باب المشی (۱۲۴) ھ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۱۷۸) کی روایت میں ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سبھی میں

مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۵۔ کما نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفاء الوفاء: ووقفت عند باب عائشة فاذا ہو مستقبل المغرب وهو صرح فی ان الباب کان فی جهة المغرب: وقال فی نزہۃ الناطرین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرۃ عائشة و باب بیتہ کان فی المغرب، کذا فی البذل (ج ۲ ص ۹۴) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتغیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے ، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داہنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے ، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر داہنے ہاتھ سے دروازہ کھولا ، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“ ، یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا (اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا) اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے الٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے ۔ ہذا من افادات الشیخ الکنگوهیؒ فی ”الکوکب الدکش“ :
واللہ اعلم بالصواب ؛ تم شرح الباب بزیادات وإيضاح من المرب

۱۔ لیکن علامہ ہودئی نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے ۔ ”تاریخ حریمین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلف مولانا محمد مالک کاندھلوی ، ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۱۳۸) بحوالہ وفار الوفار (ج ۱ ص ۴۰۰) ، و معالم دار الهجرة (ص ۵۲) وغیرہ ۔ لیکن ”ووصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں ۔ واللہ اعلم
وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کالہ بابان باب فی المغرب و باب فی الشام (اسی فی جہۃ الشمال) ۱۲ مرتب غفری عنہ
۲۔ کمافی روایۃ الباب ۱۲ م

۳۔ کمافی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۷) حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت بکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن“ ، و افادہ شیخنا فی ”البذل“ (ای بذل المجہود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ باب العمل فی الصلاۃ - مرتب) ، توجیہ آخر ، و ہوان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشہ وحفصہ (فی جہۃ القبلة - مرتب)

ولا ینزہب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ، باب المشی امام القبلة
خطایسیرۃ - م) یلفظ ”والباب علی القبلة فمشی عن یمینہ او عن یسارہ“ ان الباب اذا کان فی القبلة

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ "غَيْرَ آسِن" أَوْ "يَاسِن" أَوْ مُسْلِمٌ فِي الْفَظِ مَرُورِيٍّ "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَقْرَأُ هَذَا الْحَرْفَ أَلْفًا تَجِدُهُ أَمْ يَاءً" مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ أَوْ "مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسِنٍ" گویا سائل کا سوال اس کی قرأت سے متعلق تھا۔

"قَالَ: كُلُّ الْقُرْآنِ قِرَاءَاتٌ غَيْرُ هَذَا؟" حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كُلُّ الْقُرْآنِ قِرَاءَاتٌ غَيْرُ هَذَا؟" مقصود یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاہم ذالہم کو اختیار کرنا

فلم احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره؟ واجاب عنه الشيخ فارجع اليه۔ اھ۔

حضرت بہارنپوریؒ نے بذل الجہود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاة) میں مذکورہ بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنه ان معنى كون الباب في القبلة اى يكون محاذيآ له او مائلاً الى اليمين او الشمال ويمكن بهن ان يكون الباب مائلاً الى اليمين او الشمال فمشي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحمل ذلك عن يمينه او شماله۔"

حضرت بہارنپوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل الجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۱۵۰:

۱۔ وہونہیک بن سنان السبلی۔ بفتح النون وکسر التین۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲۰

۲۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءة واجتناب الہذو الاضطراب فی السرعة الخ ۱۲

۳۔ یعنی "فِيهَا اَنْهَرُ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ" (ترجمہ) بیچ اس کے نہیں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورۃ محمد آیت ۴۰ رکوع ۱۲ ص ۱۲

۴۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۳۸) میں فرماتے ہیں "ثم فی "آسِنٍ" قرأتان سبعیان

بالمدة والقصر اما باليار فليست في القراءة المعروفة۔ (قال المرتب) وقرئ يسين۔ باليار۔ کما فی روح المعانی (جزیر ۲۲ ص ۱۲)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۰)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قرأ المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: ”إن قومًا یقرءونه ینثر دونه نثر الدقل لا یجاوز قل قیہم“

النثر: السہی متفرقاً یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بقتحتین۔ ردی التماس و یا بسہ، یعنی بیکار اور خشک کھجور۔ ”التراقی“: جمع ”الترقوة“ عظمة مشرفة بین ثغرة الخرد العاتق۔ یعنی ہنسی کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے سیکر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوز قسا قیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثر دونه نثر الدقل“ انی لا عرفت السور النظائر التي کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینقرن بلیہن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترشیل القارۃ الخ ۱۲ م

لہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”أبدأ کبذا الشرد نثرًا کثیر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والہذا سرعة القارۃ، وانما عاب علیہ ذلک لانه اذا سرع القارۃ ولم یقلہا فاتہ فہم القرآن وادراک معانیہ کذا فی معالم السنن للخطابی فی ذیل ”مختصر سنن ابی داؤد“ للہندری (ج ۲ ص ۱۱۵ رقم ۱۳۵) باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فاما ناعلقمة فسأله فقال : عشرون سورة من المفصل كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرن بين كل سورتين في كل ركعة :

النظائر جمع نظيرة ، وهي السورة التي يشبه بعضها بعضاً في الطول والقص .
یعنی میں اُن سورہ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے ،
یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے ۔

پھر سورہ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکرہ البدر العینی فی العمدة واختارہ ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ” کنت أظن أن المراد أنها متساوية في العدد (ای فی العد) حتی اعتبرتها فلم أجد فيها شيئاً متساوياً ”

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیراجع ۔

پھر وہ ہیں سورہ مفضل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابو داؤد کی روایت میں موجود ہے ۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ” أهدأ كهذا الشعر ونثر أكثر الدقل ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ النظائر السورتين في ركعة النجم والرحمن في ركعة ، واقتربت والحاقة في ركعة ، و

۱۔ وکی مفصلاً لقصر سورة وقرب الفضل بعضهن من بعض ۔ کافی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۲)

باب ترتیل القرارة الخ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۶ ص ۲۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقرارة بالخواتیم وسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

۳۔ کافی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی ركعة ۱۲ م

۵۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲ م

الطور والذاریات فی رکعة ، اذا وقعت ون فی رکعة ، وسأل سائل و
 النازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی
 رکعة ، وهل آتی ولا اقسم یوم القيمة فی رکعة ، وعمد يتساءلون والمرسلات
 فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔
 وانظر بعض التفصیل فی "العمدة" للعینی ، و"الفتح" للحافظ ، و"الکوکب"
 للشیخ الکنکوھی ، و"المعارف" للعلامة البیرونی ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلِمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامر به النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن
 یغتسل ، ویغتسل بماء سدر" احاث و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
 الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
 موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
 شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
 غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
 الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
 مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفر معتبر عندنا
 دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
 غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الجمع بین السورتین ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الجمع بین السورتین ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲ م

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو اخاف
و شواہد استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے "ان العدد
الکبیر والجم الغفیر أسلموا، فلوا من کل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً
مستفیضاً متواتراً۔ واللہ اعلم"۔
(از مرتب)



ہذا خاتمة ابحاث "الصلوة"۔ والحمد لله
حمد أكثر، ونسأل الله سبحانه وتعالى اتمام بقية
الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز۔
والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي
صفوة الخلائق خاتمة النبيين وعلى آله وصحبه الهادين
المهديين الى يوم الدين۔ وأخيراً دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين۔

تدفع عنا من تسويد هذه الأوقات يوم الأربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وأربع
مائة بعد الف ۱۴۰۲ من الهجرة النبوية
على صاحبها الوفاء والصلوات

والتسليمات
وسنبداً في شرح "البواب الزكوة" ان شاء الله
تعالى۔ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

۱۔ کذا فی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال الشيخ بنوری: وكذا يستحب حلق شعره وغسل ثيابه و
اختنانه ان كان يقدر على نفسه ولطيفه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان يختمن و جاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ط

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت و پاکیزگی“ کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ

لے زکوٰۃ کے لغوی معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

لے اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے ”تملیک جزیر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ“۔

اللباب (ج ۱ ص ۱۲۹)۔ اور صاحب ”تنویر“ نے اس طرح تعریف کی ہے ”ہی تملیک جزیر مال

عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ“

تنویر الابصار مع الدر المختار علی ہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۲ و ۳) کتاب الزکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ و قول اللہ تعالیٰ ”واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ ۱۲ م

لے کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول

کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت

ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (السلاخ ج ۱۵ شمارہ ۱

رمضان المبارک ۱۴۳۷ھ ”ذکر و فکر ص ۷“)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ مزمل میں ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے حالانکہ سورۃ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری مکی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”الَّذِينَ هُمْ يُرْءَوْْنَ وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ“ البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی ؟

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م
 ۲۔ یہ سورۃ مزمل کی آخری آیت ہر رقم ۲۱ م
 ۳۔ قال العلامة الآلوسی: مکتبہ کلہا فی قول الحسن وعمرہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادہ کما ذکر المادردی الآتین منها ”واسبر علی ما یقولون“ والتمیہا، وحکی فی البحر عن الجمهور انہا مکیۃ الا قوله تعالیٰ ”ان ربک یعلم“ الی آخرہ۔ وتعقبہ الجلال السیوطی بعد ان نقل الاستثنا عن حکایۃ ابن الفرس بقولہ: ویردہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس، تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۳ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م
 ۴۔ سورۃ ذاریات آیت ۱۹ ۲۶ - ۱۲ م

۵۔ ای نصیب وافر استوجبہ علی انفسہم تقریباً الی الشعر وحلّ واشفاقاً علی الناس۔ فهو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب
 ۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲۔ آیت مذکورہ میں لفظ ”ماعون“ سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمهور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ منہجی ۱۲ مرتب)

۷۔ وكذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف وهم السجدة ولقمان، وجميع هذه السور مکیۃ ولكن الزکوٰۃ فی مکہ کانت مطلقة من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ ”المؤمنون“، تم جار تحدید النصاب والجبایۃ من طریق الحكومة بالمدينة ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۱۳ پ، لیس المراد من الصدقة المفروضة غنی الزکوٰۃ۔ کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۳

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سترہ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امرونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام رمضان ہی سے ہے (لہذا سترہ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سترہ میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”أشدك يا ملثا أملثا أمراك ان تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سترہ سے پہلے ہو چکا تھا لہذا دلیل سے یہی ثابت

۱۔ اشاریہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضۃ“۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الزکوٰۃ، باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکوٰۃ ۱۲ م

۴۔ (ص ۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲ م

۵۔ غالباً یہ ”مستدرک حاکم“ کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما نزلت الزکوٰۃ لم يأمرنا الخ ۱۲ م

۶۔ كما نقل في ”الفتح“ (ج ۳ ص ۲۱۱) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القرارة والعرض علی المحدث ۱۲ م

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سہمہ مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سہمہ مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق ”باب ما جاز اذا دیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک“ کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیرؒ حذرریؒ کے مذکورہ دعوے کی تردید

نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سہ کے بعد اور سہ سے پہلے ہوتی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ | واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات

شیخینؒ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات دور دراز تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی یعنی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ نفسی مقامات کی نجی حیثیت محسوس ہوگی جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو بکر جصاصؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور علامہ کاسانیؒ نے ”بدائع“ میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ قرار دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یمسّر

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۸۷ و ۴۸۸) کتاب الزکاة ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مفسریت لاحق ہوتی ہے اور نہ حساب کتاب کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی یعنی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل داما بیان من لم المطالبۃ بدار الواجب فی السوائم والا اموال الظاہرۃ ۱۲ م
 ۴۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں، اور نجی مقامات کی تلاشی یعنی نہیں پڑتی تھی ۱۲ م

علی العاشر " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھسروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہار کرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہار کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مروی ہے " وکان

لہ دیکھئے " بدائع الصنائع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر الماخوذ مما یرہ التاجر علی العاشر۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۶۶) باب فیمین یر علی العاشر ۱۲ مرتب

۲ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں " ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد مال علیہا الحول لم یرکب النبی مر بہا القلتہ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب فیمین یر علی العاشر

اس سے جہاں نقد روپیے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

۳ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً

اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ” عن عائشة بنت قدامة عن أبيها انه قال كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع الي عطائي ”

۱۔ ج ۳ ص ۱۸۴ ، ما قالوا في العطار اذا اخذ) عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر بن عبد الله بن الخطاب لما اذا خرج العطار جمع غمرا اموال التجارة فحب عاجلها و آجلها ثم ياخذ الزكاة من الشاهد و الغائب ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۷۲) الزكاة في العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷ ، رقم ۷۰۲۹) باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه الحول ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم ” السبلاخ ” جلد ۱۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ ذکر و فکر ” بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ ” میں لکھتے ہیں کہ ” بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں ” اھ — لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكاة في العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی

یہ عمل مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعود بنی ک عطیاتہم من کل الف خمسة وعشیرین“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امرار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءً او عمالاً اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی تھی۔

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اشکال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب کوئی شخص

ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادا نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۳، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عمر عن محمد قال: رأیت الامرار اذا اعطوا العطاء زکوۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۸، رقم ۷۳۷) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الحول ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبد العزیز انه کان یزکی العطاء والجائزۃ“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”البلاغ“ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۷ھ (ص ۸ تا ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۸ھ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے ”البلاغ“ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۷ھ (ص ۱۳ و ۱۴) جلد ۱۲ اور شمارہ شوال سنہ ۱۴۱۸ھ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲ م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے، اس صورت میں اگر وہ سال بسال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے یہ

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ الشُّدْلِ

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس فی ظل الکعبۃ قال : نرا انی مقبلاً فقال : هم الاخسرون ورب الکعبۃ یوم القیمۃ ، قال : فقلت مالی ؛ لعلہ انزل فی شیء قال : قلت من هم ؟ فذاک ابی ذرؓ .

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسرون الخ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال منکشف ہوئے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من هم ؟ فذاک ابی ذرؓ؟“ یعنی ”اخشسین“ سے کون سے لوگ مراد ہیں ؟

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هُمُ الْكَثْرُونَ“ یعنی زیادہ مال رکھنے والے،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں۔

”إلا من قال هكذا وهكذا أفحش بين يديه عن يمينه وعن شماله“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ ہر اصرار سے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال : والذي نفسي بيده لا يموت رجل فيدع إبلًا أو بقرة لم يؤد
زكاتها إلا جاءته يوم القيامة أعظم ما كانت واسمته تطؤه بأخفافها
وتنطحه بقرونها كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس“

عن الفمخاني بن من أجم قال : الأكثرون أصحاب عشرة آلاف .
ضمک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”من قرأ الفأية
كتب من المكثرين المقنطين“ اور مکثرین مقتطین کی تفسیر ”اصحاب عشرة آلاف درهم“
کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرون“ کی تفسیر بھی ”اصحاب عشرة آلاف درهم“ سے
کر دی۔ فایر اد الترمذی هذا التفسير هنا لمناسبة ضعيفة . اور صحیح وہی ہو کہ ”اکثرون“
ہے اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرة آلاف درهم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جمع خف ، اونٹ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۱۲م

۲۔ ان ، من) بیل وغیرہ کا سینگوں سے مارنا ۱۲م

۳۔ نفذ الشيء ، نیست دنیا بود ہونا ۱۲م

۴۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۲) ۱۲م

۵۔ دیکھئے اللکوب الدری (ج ۱ ص ۲۳۲) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۲) ۱۲م

۶۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۲) واللکوب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعمہا ان شئت ۱۲م

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَدَّيْتَ السَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

عن انس قال: كنت أمتني أن يبتدئ الأعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده إذ أتاه أعرابي فحشا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم -
 ان کا نام ضمام بن ثعلبہ ہے۔ اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں:
 جاء رجل من أهل نجد ثائث الرأس نسيم دري صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا
 فاذا هو يسأل عن الاسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس صلوات
 في اليوم والليلة

ابن بطال وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اعرابی" اور
 "رجل" دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبہ ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبی نے اس کی تردید
 کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق اسوالات
 اور طرز سوال مختلف ہے لہذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بار ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی
 طرف ہے۔ واللہ اعلم۔

"نقال: يا محمد! إن رسولك أتانا فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك
 قال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم، قال: فبالذي رفع السماء وبسط الأرض
 ونصب الجبال الله أرسلك؟ (إلى...) "إن رسولك زعم لنا أنك تزعم أن
 علينا الحج إلى بيت الله من استطاع إليه سبيلاً" فقال النبي صلى الله عليه
 وسلم: نعم" اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ۹ھ
 یا ۱۰ھ میں فرض ہوا، جبکہ ضمام بن ثعلبہؒ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں ہوئی۔ اب اگر
 روایت میں "رجل" کا مصداق ضمام بن ثعلبہؒ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی
 زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبہؒ کی آپ
 کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں نہیں بلکہ ۹ھ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاقؒ، ابو عبیدہؒ،

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہوا اور ”خافضین“ نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح ہے کہ جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت سنہ میں ہوئی۔

قال: بِالَّذِي أُرْسِلْتُ إِلَيْكُمْ بِهَذَا؛ قال: نعم، نَقَالَ وَالَّذِي
بَعَثْتُ بِالْحَقِّ لَا أَدْعِي مِنْهُمْ شَيْئًا وَلَا أَجَاوِزُهُنَّ، ثم وثب، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ صَدَقَ الْأَعْرَابِيُّ دَخَلَ الْجَنَّةَ۔ یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت
 میں سنن رواتب (موکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن موکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟
 اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق
 میں سنن موکدہ نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ
 ”لا ادعھن“ سے مراد ہے ”لا ادعھن مع اداء السنن من غیر تغیر فی الصفة والھیئة“
 لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ
 مروی ہیں ”وَالَّذِي أُرْسِلْتُ بِالْحَقِّ لَا أَطْوَءُ شَيْئًا وَلَا أَنْقُصُ مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ
 شَيْئًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْلَحَ أَنْ صَدَقَ أَوْ قَالَ
 دَخَلَ الْجَنَّةَ أَنْ صَدَقَ“۔۔۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔
 پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت
 وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے منبرمایا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سہ

۱۔ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳ تا ۱۶۶) ۱۲م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۲م

۳۔ ابن عربیؒ نے اہل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھ کر اس کا
 مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس
 بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے اسان
 ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارضة الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۰۰)۔ قائل۔ ۱۲ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ہے ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق

فها لتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهماً درهم وليس لي في تسعين ومائة شيء

” فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم “ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب

دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا

البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس

تولہ ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ لکھنوی نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی

قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں حصہ)

کے مساوی قرار دیا ہے ۔

۱۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فآخبرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرائح الاسلام ،

رج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فدخل فيه

باقی المفروضات بل المتدوبات اھ ، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلہ رحمی کا بھی ذکر ہے

اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) مرتب عفی عنہ

۲۔ خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

۳۔ اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب

ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں

تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے اور دو سو اٹالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں

بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں

حصہ واجب ہوگا اور فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن ” (ج ۵ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصاب زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقوال فی اہم الموازین و المکاییل“ میں جمہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاءؒ کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر درہم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے جو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پا کر آگے حساب لگالیا اور یہیں سے غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور رتی میں اتنا خفیف منسرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بین ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جمہور کی تحقیق ہی معنی ہے اور راجح ہے۔ واللہ اعلم۔“

۱۔ جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً سنیر ”جواہر الفقہ“ (ج ۱ ص ۴۰۵ تا ۴۲۹) کا جزو بنکر بھی مشائع ہو چکا ہے ۱۲ م

۲۔ حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۲ م

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح و تفصیل کے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ یعنی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم يخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاة ۛ فی عشر شاتان ۛ فی خمس عشرة ثلاث شياہ ۛ فی عشرين أربع شياہ ۛ فی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ، فاذا زادت فیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت فیہا حقۃ الی ستین فاذا زادت فیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت فیہا ابنت لبون الی تسعین فاذا زادت فیہا حقۃ ان الی عشرين ومائة ۛ ۛ اونٹوں کی زکوۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حق واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

امام شافعیؒ کا مسلک

۱۔ الضان یقتض بذات الوبر والمعز بذات الشعر ، والشاة والغنم اعم منهما ، ذکرًا کان او انثی . والکیش للذکر من الضان و النعجة للانثی منه ، والتیس للمذکر من المعز ، والعنزة لانشاء ۛ ۛ مرتب
۲۔ بنت المخاض من النوق ہی انتی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیة ، ووجه تسمیہا بنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب
۳۔ ہی التي تمت لها سنتان ودخلت فی الثالثة . ووجه تسمیہا ان امہا أصبحت ذات لبن للآخر ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب
۴۔ ہی التي اتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعة ، والحقة سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکیب علیہا الفعل . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب
۵۔ فی اصل اللغة للفتی من السیوان والانسان ومن النوق : التي طلعت فی الخامسة ، وسمیت بہا لانہا تجزع انسان اللین ای تقلعہا ۔ والمراد فی الكل انثی فانہا التي تجب فی الزکوۃ ويجوز الذکر تعویثاً . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب
۶۔ اتفق الائمة الاربعة علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب

۷۔ اتفق الائمة الاربعة علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب

اربعینات اور خمینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو تیس تک بالفاق دو حق تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک حق واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو حق ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک | امام مالک کا مسلک بھی شافعی کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس سے شروع ہوتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا۔ یعنی ایک سو اکیس تک دو حق واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حق اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بابکے ہوجس کے الفاظ یہ ہیں: "فإذا زادنا علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقّة وفی کل اربعین ابنة لبون"۔ ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ و مثله (ای مثل مذہب مالک) مذہب احمد والیہ ذہب محمد بن اسحاق و ابو عبیدہ وہی روایت ابن ککم عن مالک و ہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کمافی "بدایۃ" ابن رشد وغیرہا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲م
 ۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوٰۃ السائتہ) عن ابن شہاب قال: ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبه فی الصدقة وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہما سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہما علی وجہہا وہی التی اتمنح (نقل کرنا) عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ بن عمر و سالم بن عبد اللہ بن عمر
 فذكر (الزہری) الحدیث، قال (الزہری) "فاذا كانت احدى وعشرين ومائة ففیہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا كانت ثلاثین ومائة ففیہا بنتا لبون وحقّة الہی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس

تک دو حق واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حق اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حق اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حق اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچتر پر تین حق اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حق ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حق ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

لہ و مذہب ابی حنیفہ ہو مذہب اصحابہ والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی والیہ العراقی و ہو قول ابن مسعود و ذکر السفاقی : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ و لکنہ غیر مشہور عنہ کافی الحدیث و قول ابی حنیفہ ردایہ عن مالک کما ذکرہ الزلیعی فی نصب الرایۃ۔ واللہ اعلم۔ اھ کذا فی معارف البنوری (ج ۵ ص ۴۲ و ۴۳ و ۴۴) مرتب ۱۲۸۵ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چہرے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھو کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوستی بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہریؒ یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے "کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں" (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد (جلد اول

جز ۲ ص ۲۶۷) اور "الوثائق السیاسیہ" (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر

حدیث عمرو بن حزم فی العقول، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحدود والدیات

والتلخیص الجبر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عنی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”اُنْهَآ اِذَا بَلَغَتْ
تَسْعِينَ فَفِيْهَا حَقَّتَانِ اِلَى اَنْ تَبْلُغَ عَشْرِيْنَ وَمِائَةً فَاِذَا كَانَتْ اَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَفِي
كُلِّ خَمْسِيْنَ حَقَّةٌ فَمَا فَضَلَ فَاِنَّهٗ يُعَادُ اِلَى اَوَّلِ فَرِيضَةِ الْاَسَلِ“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر وارد
ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو میں کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا
جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؒ والی روایت پر خصب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے،
اس کا جواب یہ ہے کہ خصبؒ میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول
ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو ”ابوبکر قد حدثنا ابو عمرو الضمیری حدثنا
حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خصب کا واسطہ نہیں ہے۔
دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہؒ کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تفرّد مضر نہیں اور جہاں تک
آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا لیکن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الابل السائمة ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲۔ الخصب بن ناصح الحارثی البصری، صدوق یحظى، من التاسعة، مات سنة ثمان وقيل سبع وثمانين۔ سی۔
تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البنوری: فان الخصب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن۔ المعارف (ج ۱ ص ۵۸) ۱۲

۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ۱۲ م
۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری السلمی، ثقة عابد ثبت الناس فی ثابت وتغیر حفظہ بآخرہ۔ من کبار الثقات
الطیفة الوسطی من اتباع التابعین، مات سنة سبع وستين (اخرج روایاتہ ”مخت“ ای البخاری تعلیقاً۔ ”م“
ای مسلم۔ ”ع“ ای اصحاب السنن الاربعہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ
۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۷) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن مسلم المصری، اور
ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۴) نیز دیکھئے ترجمہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری
(ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے رواۃ کی روایات مقبول ہیں تا وقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظہ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

۱۔ عبد اللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں، قال: سمعت ابی یقول: مضاع کتاب حماد بن سلمة، فكان یحدثهم عن حفظه فہذہ قصۃ: نیز امام احمد عفا عنہ نقل کرتے ہیں، قال: قال حماد بن سلمة: استعارنی حجاج الاحول کتاب قیس ذہب الی مکة فقال: مضاع بسنن کبریٰ بیہقی (۴۶ ص ۹۳ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الاہل، کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

۲۔ قال الحافظ: وہو کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمر بن حزم مشہور، قد رواہ مالک والشافعی عنہ، وقد صح الحدیث بالکتاب المذكور جماعة من الائمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہرة۔ فقال الشافعی فی رسالۃ: لم یقبلوا ہذا الحدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر، معروف ما فیہ عند اہل العلم معرفة یتغنی بشہرتہا عن الاسناد، لانه اشبه التواتر فی مجیئہ لتلقی الناس لہ بالقبول والمعرفة، قال: ویل علی شہرۃ ماروی ابن وہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن کئی بن سعید عن سعید بن المسیب قال: وجہ کتاب عند آل حزم یدکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انہ یرمی انہ کتاب غیر سموع عن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتاب المنقولہ کتابا اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، فان النبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویؤمنون رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہد عمر بن عبد العزیز واما عصرہ الزہری لہذا الکتاب بالصحة، ثم ساق ذلک بسندہ الیہما۔ کذا فی التلخیص الحبیر (۴۶ ص ۱۰۷ و ۱۰۸ تحت رقم ۳۸۵) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ العمام ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

کہ عن خصیفت عن ابی عبیدہ و زید بن ابی مریم عن عبد اللہ بن مسعود انہ قال فی ذلک فی الاہل (باقی حاشیہ برہم آئندہ)

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علیؓ صاحبہ الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قرابت (نیام) میں رہتا تھا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرا مورثہ کے

داہن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۳ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر رواۃ عاصم بن ضمرہ عن علیؓ بخلاف ما مضى الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ۔

یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقة و فی کل العین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲، باب ذکر رواۃ عاصم بن ضمرہ الخ)۔

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ سفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدر (ج ۱ ص ۳۹۸، باب صدقۃ السوائم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

۱۔ اس صحیفہ سے متعلق تفصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابہ العلم (ص ۲۱) - (۲) فضائل المدینہ، باب حرم المدینہ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب نکاح الاسیر (ص ۴۲۸) - (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاه الخ (ص ۴۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحده یسعی بہا ادناہم (ص ۴۵۰) - (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم غدر
- ۲۔ کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سبت فیہ صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۴) باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین البیضاء
- کتاب الاعتقادات - فی الصحیح المسلم "صحیفۃ معلقۃ فی قراب سیفہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینہ ودعائہ فی

صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، دلاء و معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلاً۔ ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتابت حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

علاوہ اسنان الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ ”فی کل خمسین حقۃ حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، البتہ ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”فی کل اربعین“ سے مراد چھتیس^{۳۶} سے سیکڑا^{۳۷} تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ سور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس^{۳۸} سے انچاس^{۳۹} تک بنت لبون واجب پڑتی ہو، اس توجیہ

لے کافی البخاری ”نشرہا رای فتح الصحیفۃ“ فاذا فیہا اسنان الابل * (ج ۲ ص ۱۰۸۴) کتاب الاعضاء، باب ما یکرہ من التعلق والتنازع الخ۔ وفي الصحيح لمسلم ”فیہا اسنان الابل (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ الخ ۱۲ مرتب ۱۲۰ م وقال (الحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰، فیہا (ای فی صحیفۃ علی) بیان المصارف۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) مزید ملاحظہ فرمائیے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۳ اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر (جو کہ تین خمیسات پر مشتمل ہے) حنفیہ کے نزدیک تین حقۃ واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر (جو چار خمیسات پر مشتمل ہے) چار حقۃ واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اچھے خمیسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقۃ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ”فی کل خمسین حقۃ“ حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ لیکن اس توجیہ پر یہ الجہن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ ایک سو بیس تک کی زکوٰۃ بیان کرنے کے متعلق بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استیناف ناقص ہوتا ہے جس میں بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس کے بعد دئے استیناف کامل میں تو جاری ہو سکتی ہے لیکن ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہو سکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، مہاجر وہ کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر

۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۳ مزید ملاحظہ فرمائیے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۳ اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر (جو کہ تین خمیسات پر مشتمل ہے) حنفیہ کے نزدیک تین حقۃ واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر (جو چار خمیسات پر مشتمل ہے) چار حقۃ واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اچھے خمیسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقۃ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ”فی کل خمسین حقۃ“ حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد ”فی کل أربعین ائنة لبون“ کا جملہ بھی مسلک حقیقہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع بین الروایات کیلئے ایسا کرنا ضروری ہے۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وعشرين ومائة فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعاً وثلاثين ومائة الخ“ لہذا ابو داؤد کی روایت ترمذی کی روایت کیلئے مفسر سمجھی جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر راوی کا اذراخ ہے جو حجت نہیں۔ واللہ اعلم

۱ (ج ۱ ص ۲۲۰) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۲ قال الشيخ (الانوار) وكنى اقول: ان الزيادة درجة من الراوى فانه لو كان هذا متن كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف لم يعث به البخاري والترمذي ولم يروياه تماثلاً؟ ويؤيد ذلك انه لما رواه الدارقطني في ”سننه“ بهذا التفصيل، فقال في اوله: وهذا كتاب تفسير لا يؤخذ في شيء من الابل الصدقة حتى يبلغ خمس ذود، الا ان ذكر فيه مثل ما في حديث ابي داود من الزيادة، فلا بد ان يقال: انه من اذراخ الراوى ولا حجة في مثله اهـ وراجع لمزيد التفصيل معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ قال الشيخ البنوري: ثم بعد هذا البحث والفحص ان كلا من الصورتين (الاولى: الاستيناف الالاول بعد المائة والعشرين كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه والثوري وكافة العراقيين - والثانية عدم الاستيناف كما هو مذهب الائمة الثلاثة) تتأدى بها الفرضية وكل ترتيب سائغ (جائز) والمرمخير بينهما كما اختاره الحافظ ابن جرير الطبري حيث قال: وتخير بين الاستيناف وعدمه لورود الاخبار بهما اهـ ذكر الخطابي في ”المعالم“ والنووي في ”شرح المذهب“ والبدر العيني في ”العمدة“ ولأبي بكر الرازي في ”احكام القرآن“ وللغزالي في ”اللبين“ كلام متين في ترجيح ما اختاره ابو حنيفة رحمه الله تعالى - فراجعهما - فمن شاراه فخذ بما قال العراقيون ومن شاراه فخذ بما اختاره البخاريون فقطع القول بان كلا من الترتيبين ثابت من عهد النبوة، وجري بكل التعامل في عهد الخلفاء الاربعة، وتعامل السلف فيما بعد، فلما سارغ لائكارا من القولين - فمن العجيب قول سحر العلوم في ”رسائل الاركان“ (ص ۱۱۷): ان الاشبه هو قول الشافعي واحمد، وان حجتهم اقوى من حجة الحنفية الخ - قال الشيخ: ان ما ذهب اليه ابو حنيفة لاشك انه متوارث من عهد الخلفاء ايضا، وای توارث يكون اقوى من شيء جرى به تعامل على رضى الله عنه في عهد خلافة وتعامل عبد الله بن مسعود به.

معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَلَا يَجْمَعُ بَيْنَ مَتَفَرِّقٍ ، وَلَا يَفَرِّقُ بَيْنَ مَجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ ” اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قرآن تفصیل کی ضرورت ہے ۔

۱۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؟ یا مالک کے حق میں ؟ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعی کے نزدیک یہ نہی ساعی کہلئے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور خطاب امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے — عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۴ ص ۱۳۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کہلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعی کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالک کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضۃ الاحوذی ج ۳ ص ۱۱۰) ولینظر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع “ اور ” تفریق “ کی کیا صورتیں ہوں گی اس کی دو مثالیں آگے متن میں آرہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع بین متفرق “ کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین المجمع کی صورت ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ وراجع للتفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قولہ : ” مخافۃ الصدقۃ “ یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی ” مخافۃ قلة الصدقۃ “ یا ” مخافۃ ان لا تجب الصدقۃ “ یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اشئی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، پر شاہ، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیانیہنے والا (راعی، مرغی، خالب اور فحل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ”مخافۃ کثرۃ الصدقۃ“ یا ”مخافۃ وجوب الصدقۃ“ یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے اللوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۳) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

لہ الخلطۃ بالضم الشریکۃ وبالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، والصیح ہینا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۵) واضح رہے کہ ”خلطۃ الشیوع“ کو ”خلطۃ الاشتراک“ اور ”خلطۃ الاعیان“ بھی کہا جاتا ہے ۱۳ مرتب ۱۴ ”خلطۃ الجوار“ کو ”خلطۃ الاوصاف“ بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے :

(۱) المسرح (المرعی یعنی چراگاہ، وقیل طریقہا الی المرعی، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتسرح)

”خلطة الشيوع“ کا، چنانچہ ”خلطة الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموع پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ اشیعوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“

(۲) المراح (موتیوں کے رہنے کی جگہ، بارہ) (۳) المحلب (الانار الذی یحلب فیہ اللبن۔ ولا یشرط خلط اللبن، وقال ابواسحاق المروزی یشرط فیحلب احدہما فوق اللبن الآخر، قال صاحب البیان: ہواصح الوجہ الثلاثہ وفي وجه یشرط ان یحلب معاً و یخلط اللبن ثم یقسمانہ) (۴) المشرّب (کالبرّ والنہر والحوض والعین، او کانت المیاء مختلفہ یجیث لا تنخص غنم احدہما بشئ) (۵) النعل (الذکر من الحيوان) (۶) الراعی۔
ومثله مذهب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضها او جميعها حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الراعی والمرعی فقط۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطہ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں ”الاشحاد فی المرعی“ (اگر یہ لفظ مرعی بالالت المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعی“ مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ ”مرعی“ بروزن ”مرعی“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) والمشرّح والمآح والنعل والراعی والمشرّب والمحلب والمآلب والکلب۔
علامہ نووی نے شرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطہ“ اس طرح یہ کل دس شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نووی نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے:

مرأح ومرعی ثم راع ومحلب ۛ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیحسب

ثم ہذہ شروط مخفّصہ بخلطہ الجوار ولتأثیر نفس الشریکۃ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال المشترك نصاباً، ومفنی حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱) باب ماکان من خلیطین فانہما یراجعان بینہما بالسویۃ (اور معارف السنن

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يَجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس شخص کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يَفَرِّقُ بَيْنَ مُجْمَعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بابی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکا و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاذؓ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْعَتَمَةِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ نیز ابو داؤد وہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبرؓ کا وہ مکتوب مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ سَائِمَةَ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ ان دونوں احادیث میں اتالیس بکریوں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲ م

۲۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲ م

۳۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۲ م

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا افراد کی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان
اشترک بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی،
حالانکہ کوئی شخص انتالیس^{۲۹} سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی
نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الخ“ کا تعلق ہے
حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال
کو جمع کرے، اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب
پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی“ گویا حنفیہ کے نزدیک
تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة
الصدقة، فإِنَّ ذَلِكَ لَا يُوَثِّرُ فِي تَغْيِيرِ الزَّكَاةِ“

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ”معارف السنن“ میں
جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خُلطۃ الشیوع معتبر ہے،
خُلطۃ الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہ سے حنفیہ کا اختلاف صرف خُلطۃ الجوار میں ہے، خُلطۃ الشیوع میں
نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطارؒ اور حضرت طاووسؒ کا ہے۔
کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خُلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور
نہ خُلطۃ الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ، مثلاً شامی اور بدائع الصنائع میں موجود
ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی،
مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خُلطۃ الشیوع بھی
معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوریؒ صاحب قدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں
”بحث و تنبیہ“ کے زیر عنوان خود اپنی سابلہ بحث کے برخلاف یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) ۱۲ م

۲۔ المطوع عندنا فی ذیل ”المختصر“ للمذہبی (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۹) فصل و انصاب الغنم فلیس فی اقل من الغنم زکوٰۃ ۱۲ م ۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور شرح کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر ”معارف السنن“ کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

”وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ“ اس جملہ کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب واد میونگی متمیز المملک اسی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مُصَدِّق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک ”تراجع“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً واد میون کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو ”تراجع“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً واد میون کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ۴ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک ”تراجع“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک "تراجیح" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعہ پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یا مشترک مال سے کر لے۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث (۲/۳) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے)، اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ ۲/۳ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اسی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کر لے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب (کیونکہ زید کا حصہ اسی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کر لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً مشاع مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرہ کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گنتی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہذا عمرہ ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔

خلطہ اشیوع کی صورت میں ”تراجم“ کی یہ شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطہ اشیوع کی صورت میں مجموعہ پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی ”تراجم“ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکار کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
 فما فہم فان ہذا المقام من مزال الافہام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمارے زمانے کی مشترک سرمایے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں ”شرکت“ کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے ”کمپنی“ کہتے ہیں۔ پہلے ”شرکت“ محدود سرمایے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمایے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ شور روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ پیسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں ”اَسْهُم“ اور انگریزی میں ”شیرز“ کہتے ہیں)، اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً اگر دو بیروں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساڑھے روپے ہو تو ان ساڑھے میں سے چالیس زید کے حصے کے ہوں گے اور بیس عمرہ کے، پھر چونکہ عمرہ کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہذا زید اب یہ دس روپے عمرہ سے وصول کرے گا۔ ۲۔ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی

یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصص کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر

ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ

خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار

نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ

کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“

کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول

پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف

ان کے انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصص پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ ”کمپنی“ کا شیردر اصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے

اس شیر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی، اور کچھ حصہ نقد رقم، مال تجارت، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں، اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس مشیر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، لہذا اصل ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے؟ اور اسی تناسب سے اپنے مشیر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۷۵ فیصد ہیں، اور حصہ سوریے کا ہے، تو ہر حصے کے صرف پچھتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی، یا بازاری قیمت؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر سوریے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص سب مال تجارت شرفاء میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی، نہ کہ ایک ہزار روپے پر۔

مقرر کے بعض علماء مثلاً ابو زہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے، اس لئے یہ حصص بذات خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ بات قابل غور تو ہے، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو، ورنہ نہیں۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غلطہ اشیوع“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے، اسی طرح نقد اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۲۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکار میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطہ الشیوع معتبر نہیں ہوتا، کمافی شرح المہذب۔ لہذا اگر کسی کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکار مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "خلطہ الشیوع" کی صورت میں اگر شرکار کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیت کے نزدیک چونکہ خلطہ الشیوع کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کمافی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقریباً ایک شخص کے حکم میں ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصہ دار اپنی حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "ثنی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱۴ (ج ۵ ص ۲۰۹)

۱۵ (ج ۵ ص ۲۰۷)

۱۶ الثنی: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثنیۃ آتی ہے ۱۷ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنفس حدیث ممنوع ہے، اس لئے شافعیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمپنی پر واجب ہوگی تو اسی سال کمپنی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمپنی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المراجع والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعَ أَوْ تَبِيعَةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةً ۚ

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقرا اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس بارے میں تین روایات ہیں پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گارے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور در زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ اربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے دھکذا۔ وھذہ روایۃ الاصل۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے

۱۔ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ کی روایت میں حضرت منام بن ثعلبہؒ کے بارے میں مروی ہے ”وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال هل على غيري؟ قال: لا الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزكاة من الاسلام ۱۲
۲۔ ہوالذی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفانا ودخل فی الثالثۃ، وسمی بذلک لانه یتبع ائمہ۔

ہدی الساری (ص ۹۰) بزیادۃ من المرتب ۱۲

۳۔ ولد البقر الذی دخل فی الثالثۃ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

پھر چپاس پر رُبح مسنہ یا ثلث بیع کا اضافہ ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے:

پھر ظاہر یہ کہ نزدیک بقر اگر چپاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر چپاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور سچیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين بقرًا تبعًا أو تبعية ومن كل أربعين مسنة " ومن كل حالم ديناراً " ومن كل حالم ديناراً كما مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ وصول کیا جائے۔

جزیرہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیرہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر انکی

لے ان تمام کی تفصیل اور دلائل کیے دیکھے فتح، تقریر (ج ۱ ص ۴۹۹ و ۵۰۰) باب صدقۃ السوائم فصل فی البقر ۱۲ مرتب لے غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے ہو جو ان کے مسند کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۹۹) باب کیت فرض صدقۃ البقر نیز دیکھے زیلعی اول اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۲۸) باب صدقۃ السوائم، فصل فی البقر ۱۲ مرتب غنی عنہ

لے قال الشيخ (الانوار) بونی رواية " اثنا عشر درهماً " ولا تجارض فيها، فان الدرهم نوعان - نوع يكون عشرة منه ديناراً ونوع يكون اثنا عشر منه ديناراً - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب لے جزیرہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہو اس کا مادہ " جزیرہ بجزری " ہو جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیرہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور قریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کا کچھ معاوضہ بھی ادا کریں یہی معاوضہ

جزیرہ بجزری ۱۲ مرتب غنی عنہ

وہنا مندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سپرد ہے۔ مثلاً مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو قہراً اور غلبۃً مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمانان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی لادراہمی پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہاں پر ”من کل حالہ وحالۃ دیناراً“ کے الفاظ آئے ہیں حالانکہ عام حالات میں غوریت پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْ عَدْلَهُ مَعَاظِرٌ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر (یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دل ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر درہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأَفْقَ الْبُخَارِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْحَتْفِيَّةُ مَعَ كَثْرَةِ

۱۔ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل کھیلے دیجئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲ م

۳۔ قال المصنف: يقال: عدل: بالكسر أي: زنة، وبالفتح: أي: مثل - ومنه: ”أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ مِثْلًا“ وقال غيره: هما لغتان بمعنى (أي المثل) قيل: بالكسر من الجنس، وبالفتح من غير الجنس، وقيل: بالعكس - ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب

۴۔ ثوب یعنی قيل: المعافر اسم قبیلۃ فی العین تنسب الیہا الثیاب، وبالاول وقع تفسیرہ فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب فی زکوۃ السائئ - م، ”ثیاب تگون بالین“ ربما یكون هذه التسمیۃ مجازاً - والثانی ذکرہ فی النہایۃ واكتفى بہ وقال: المیم زائدۃ لھما کذا

فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بخاری فرماتے ہیں ”ہذا يدل علی جواز دفع القيمة فی الصدقة“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

۶۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

۷۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۴۶) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

مخالفتہ لہم لکن قاده إلى ذلك الدليل : چنانچہ امام بخاری نے طاؤسؓ سے نقل کیا ہے
 ” قَالَ مُعَاذُ أَهْلِ الْيَمَنِ : اسْتَوَى بَعْضُ ثِيَابِ خَمِيصٍ^۱ أَوَّلَيْسَ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانُ
 الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةِ (مَنْ) أَهْوَنَ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ
 جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت دینا جائز نہیں۔ جانبین کے دلائل و اجوبہ کی
 تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری و عمدۃ القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال : انك تأتي
 قومًا أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم
 أطاعوا ذلك فاعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار

مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات
 (ای الحدود و القصاص) و المعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرک باسلام ہو جائے
 تو پچھلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس
 بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور
 مخاطب ہیں یا نہیں؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں
 وإليه ذهب العراقيون من أصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

۲۔ ذکرہ ابو عبیدۃ بالسنن المهملة وفسره بالشوب الصغير، ہدی الساری (ص ۱۱۳) ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۳۶ تا ۲۳۸) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

۴۔ (ج ۹ ص ۳ تا ۶) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت
 معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی

میں پیش آیا، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ سکے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۳۵)
 باب وجوب الزکاة ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔
 حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حقیقہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد ابھی مخاطب ہیں اور ادائے بھی لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب ہیں، ادارہ نہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حقیقہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختاره
 صاحب ”البحر“ فی شرح ”المنار“ اھ

حدیث باب میں ”فإن هم أطاعوا ذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم“
 سے بعض حقیقہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو رب کے پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على
 فقرائهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقرائهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصاروت میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حقیقہ کلمہ

۱۔ واما المرتد اذا سلم فقیل: یجب علیہ قضاء الصلوات الفائتة حالۃ الارتداد وقیل: لا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب
 ۲۔ وفي المسئلة ”تفصیل وبحث درایع للبسط عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶) باب وجوب الزکاة (ومعارف
 السنن (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب

۳۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلک بحديث محاذ كما نقل الزلیعی فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۹۷) باب
 من یجوز دفع الصدقات الیه ومن لا یجوز وشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من یجوز الخ ۱۲ مرتب

۴۔ اَلَّذِیْنَ اٰتٰهُمُ الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِیْنِ وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْهَا وَالْمَوْلٰفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِی الرِّقَابِ وَ
 الْعَارِمِیْنَ وَفِی سَبِیْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِیْلِ فَرِیضَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ۔ سورۃ توبہ، آیت ۵
 ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے ایصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہو ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ” إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ” الایۃ ، میں ” ل ” کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل ” کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” لِلْفُقَرَاءِ ” وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام ” جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصروف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوٰۃ

لے دینی ” المغنی ” لابن قرامۃ (ج ۲ ص ۲۶۸) یجوز ان یقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانیۃ ویجوز ان یعطیہا شخصاً واحداً وہو قول عمر وحذیفۃ وابن عباس ، وہ قال سعید بن جبیر وأحسن وأخی وعطار ، والیہ ذہب الثوری والوعید واصحاب الرأی ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۷ پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” الأم ” (ج ۲ ص ۶۸)

۱۸ واضح ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلہا ، دوسری صرفہا الی ثلثۃ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب من یجوز دفع الصدقات الیہ من لا یجوز اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح وقایہ او اس کے حواشی (ج ۱ ص ۱۸)

۱۷ و ۱۸ مرتب عفا اللہ عنہ

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیا جاسکتی ہے؟ | پھر حدیث باب کے مذکور جملہ معنی "تؤخذ من" اغنیائہم وترد علی فقرائہم سے اشارۃً بغرض

کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں۔ چنانچہ جمہور فقہار کا یہی مسلک ہے۔

۱۔ و توضیحہ ان اصل اللام ان تكون للعهد الخارجي ، فان لم يكن فالاستغراق ، فان لم يكن فالجئس ، سوار كانت داخلية على المفرد والجح ، واذا حملت اللام على الجئس في الجح يعطى معنى الجمعية ويراد به نفس الجئس ، وقد حقق ذلك في كتب الاصول بما لا مزيد عليه ، اذا تم هذا فنقول : اللام الداخلة على "الصدقات" و "الفقرار" وغيره في آية المصارف لا يمكن حملها على العهد وهو ظاهر لعدم معهوديته ، ولا يمكن حملها على الاستغراق فانه يستلزم حرجاً علينا وتكليفاً بما ليس في وسع احد لانه ان اريد بهذا فلا بد ان يراد ان جميع الصدقات التي في الدنيا لجميع الفقراء الى آخره ، فلا يجوز ان يحرم واحد وليس هذا في وسع احد علا انه ان اريد جميع الصدقات لجميع هؤلاء لا يجب ان يعطى كل صدقة جميع الاصناف ولا ان يعطى ثلاثة من كل صنف ، فصار كقوله "الصدقة للفقير والمسكين الى آخره" شرح وقاية (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ باب المصارف فلا بد ان يراد بها الجئس ، فاذا كان يكون معناه جئس الصدقة لجئس الفقير وجئس المسكين ، وقس عليه ، فلا جمعية نهينا حتى يقولوا انه لا يصرف الى اقل من ثلاثة لسلايفوت مؤدى (معنى) الجمعية ، كذا في حواشي شرح الوقاية للعلامة الكهنوی (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی مضمون کی ایک روایت آگے "باب جار ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء وترد على الفقراء" کے تحت مروی ہے "عن عون بن ابی جحيفة عن ابيه قال قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ الصدقة من اغنيائنا فجعلها في فقرائنا و كنت غلاماً يتيماً فأعطاني منها قلوصاً (لمبى طائگون في الی اذنی یا جوان اذنی - جمع : قلوص - م سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲) کتاب ۱۲۔ علم ان الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتاً بنفس اللفظ أولاً - والاوّل ان كان اللفظ مسوقاً له فهو العبارة والا فهو الاشارة ، والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة أو شرعاً فهو الانتقاء والا فهو التمسكات القاصدة لمفهوم المخالفة - كذا في تيسيل الوصول الى علم الاصول (فتا) الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع المعنى من اللفظ ۱۲ مرتب ۱۳۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں "لا نعلم بين اهل العلم خلافا في ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لكافر ولا لمملوك ، قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من اهل العلم ان الذي لا يعطى من زکوٰۃ الاموال شيئاً ، ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحاز : اعلم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم ، فخصهم بغيرها الى فقرائهم كما خصهم بوجوبها على اغنيائهم - المعنى (ج ۲ ص ۶۵۳ و ۶۵۴) شرح غرر الزکوٰۃ

البته صدقات نافذہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ "لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" — نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جاسکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جاسکتی البتہ امام زرقنؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابر بن زیدؒ سے مروی ہے "قَالَ سَأَلَ عَنْ الصَّدَقَةِ فِيْمَنْ تَوْضَعُ ؟ فَقَالَ فِيْ اَهْلِ الْمَسْكَنَةِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَاهْلِ ذِمَّتِهِمْ وَقَالَ : وَقَدْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ فِيْ اَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالْخُمْسِ"۔

اور ابن ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم ذمّی اہل الکتاب"۔

۱۔ سورہ ممتحنہ آیت ۵۷ پ ۲۸۔ ترجمہ: اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا مصلح ہوں یعنی محسانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸ صفحہ ۱۲۲)۔

۲۔ البتہ امام ابو یوسفؒ، امام زرقنؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دے جاسکتے۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۴۹) فصل واما الذی یرجع الی المودی الیہ ۱۲ مرتب

۳۔ کمافی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴، باب المصروف، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ: "لا الی ذمی") للشیخ محمد حسن الصدیقی النانوتوی نقلًا عن فتح اللہ المعین علی شرح ملا مسکین ۱۲ مرتب

۴۔ سورہ توبہ پ ۱۵ آیت ۵۱۔ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ما قالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۷۔ "زمینی" جمع "زمین" کنجا (۱ پاج) ۱۲ م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نطقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منسرایا : و هذا من مساكين أهل الكتاب ؑ

ان دلائل کی بنا پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الائمہ بخاریؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منسرایا ہے ”وهو القياس، لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل“ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جمہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سواد اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

”فإن هم أطاعوا ذلك فلا مال فيهم“ حدیث کا یہی جزو ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کالے۔ چنانچہ پچھلے سے بیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

۱۰ کرائم جمع کریمہ، وہی النفیسة من المال ۱۲ مرتب

۱۱ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے، چنانچہ پیچھے ترمذی میں ”باب ما جاز فی زکوٰۃ

الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمتہ ولا ذات عیب“

یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے مرعیت

اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطائِعُ لَفَوَائِدِ الْحَدِيثِ وَمَعَانِيهِ وَلَا يُحَاجُّهُ وَمَسَائِلُهُ عَمَدَةُ الْقَارِي شَرْحُ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ النَّارِ وَالْثَمْرِ الْحَبِيبِ

لَيْسَ فِي مَادُونِ خَمْسَةِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِي مَادُونِ خَمْسَةِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ فِي مَادُونِ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ“

۱۔ (ج ۸ ص ۲۳۳ تا ۲۳۸) باب وجوب الزکوۃ ۱۲

۲۔ المحبوب جمع حَبَّ (دانہ) ۱۲ مرتب

۳۔ الذود بفتح المعجمه وسكون الواو بعد لامهله بمعنى الدرع۔ اس کی جمع اذواد آتی ہے، اذٹوں کے ایک گٹھ پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اذٹوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذریعہ فقر دور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پچھلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تیسری جمع آتی ہے۔ پھر ”خمسۃ ذود“ کو بعض حضرات نے تار مدورہ کے ساتھ پڑسا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذود“ کا لفظ مذکر مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”ثلاثۃ“، ”میں مائۃ“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد ”ثلاث“ مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذود“ یا ”خمسۃ ذود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بتون ”خمس“ یعنی ”خمس ذود“ یا ”خمسۃ ذود“ اس صورت میں ”ذود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۵۸) باب اادی زکاتہ فلیس بکنز اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۵) قبیل باب زکاة البقر

۴۔ ”أواق“ ”اوقیہ“ کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے ”خمسۃ أواق“ دو سو درہم کے

برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاء في زکاة الذهب والورق“ کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ ”اوسق“ وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک

وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَالْوُحُفَّۃُ یَوْمَ حَصَادِہٖ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

در مختار میں ہے کہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامی نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار ”مد“ کا اور ”مد“ دو ”رطل“ کا اور ”رطل“ نصف ”من“ (اسی حجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”اذان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بحساب متقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گو یا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گو یا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”مد“ کے حساب سے نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)۔

حضرت مفتی صاحب کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاعلم ہذا ایہا الطالب دکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۳۸

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲ ام

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۳۱ پ ۱۲-۱۳

دوسری دلیل صحیح کی معروف حدیث ہے " فیما سقت السماء والعیون اركان
 عشریا العشر " (اللفظ للبخاری) اور " ما اخرجته الارض ففیه العشر " ان میں بھی
 ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے ، نیز ابو مطیع بلخیؒ " عن
 ابی حنیفۃ عن أبان بن أبی عیاش عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " کی سند سے نقل کرتے ہیں " فیما سقت السماء العشر وفيما سقى بنظم او غراب نصف
 العشر في قليله وكثيره " اس میں تصریح ہے کہ " ما سقت السماء " میں عشر واجب ہو
 خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اول
 تو مضر نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے " عقود الجواهر المذیفة " میں ثابت کیا ہے کہ یہ صحابی
 حضرت انسؓ ہیں ، چنانچہ ابن خسر نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے ۔ اس روایت
 پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع بلخی ضعیف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ
 راوی ہیں اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱) ، کتاب الزکوۃ باب العشر فیما سقی من مال السہار والماء البخاری) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶) فی اوائل
 کتاب الزکوۃ ، ولفظہ " فیما سقت الانہار والغیم العشر " وسنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۳) ، باب ما یوجب العشر وما یوجب
 نصف العشر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵) ، باب صدقة الزرع سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۳۰) ، باب صدقة الزروع والثمار
 ۲۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) ، باب زکوۃ الزروع والثمار ، علامہ زبیدیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت:
 غریب بہذا اللفظ وبمضناه ما اخرجہ البخاری (یعنی " فیما سقت السماء ") ۱۳ مرتب

۳۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) ، باب زکوۃ الزروع والثمار ، بحوالہ " التحقیق " لابن الجوزی ۱۲ مرتب

۴۔ التفتیح : ج ۱ ص ۱۲

۵۔ الغرب : بڑا ڈول ۱۲

۶۔ دیکھ کما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲

۷۔ فقال ابن معین : ليس بشيء ، فقال احمد بن حنبل : لا ينبغي ان يروى عنه ، وقال ابو داؤد : تركوا حديثه ،

نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) ، باب زکوۃ الزروع والثمار ۔ ۱۳ مرتب

۸۔ وثقه العقيلي فقال : كان مرجحاً صالحاً في الحديث الا ان اهل السنة امسكوا عن روايته ۔ كما في " اللسان "

معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دو سو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دو سو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا، لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی متقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس متقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سماک بن الفضل قال: بکتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۱۹۶) باب الخضر۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ”عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۱۹۶) وخرجہ ابن ابی شیبہ فی ”مصنفہ“ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة۔ وفیہ: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة حتی فی عشر دستجات (کلمۃ فارسیۃ اصلہا دستہ جات) بقل (وفی نسخۃ زیادہ: ”دستہ جات“)

۴۔ عن الزہری أنہ کان لا یوقت فی التمر شیئاً وقال: العشر ونصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی ”لین فیما دون خمسۃ ذود صدقہ“ اور ”لین فیما دون خمسۃ امان“ اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہو کر تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چارے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم۔ (شعبہ ۲ صفحہ ۱۲۰)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے، یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔
تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”عرا یا“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۸ اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحرت حتی يبلغ حصاه خمسة اوسق“ ”عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول : لا زکوٰۃ فی شئ من الحرت حتی يبلغ خمسة اوساق ، فاذا بلغ خمسة اوساق ففيه الزکوٰۃ“ دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب لیس فی الخضراوات صدقة - نیز حافظ زلیعی نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسة اوسق“ نصب الحلیہ (ج ۲ ص ۳۸۲) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ صفحہ ۴۴۱

۱ ”عرا یا“ ”عریہ“ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار و غلات ہیں جن کو لوگ مسکین و فقراء کے سپرد کرتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی صورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحب کے جواب کا مصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

۲ وقرنیۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثة والاربعة وقال : فی کل عشرة اثنان قنوا (کھجور کا کچھا) یوضع فی المسجد للمساکین، شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۳) باب العرا یا) بروایۃ جابر بن عبد اللہ۔

۳ اور مکحول شامی سے مرسل مروی ہے ”خففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲۱۵ م
۴ قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور حقیصاؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولان حول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۱) تب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدٍ وَلَا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے، (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائیم (چھپنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوع سے بھی ہے جو صحیحہ گزر چکی ہے ”قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَرَجُلٍ سَتَرٍ وَهِيَ لِرَجُلٍ أَجْرٍ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرَفَرَجُلٍ رِبْطَهَا رِيَاءً وَفَحْشَاءً وَنَوَاءً عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرَوَامَا الَّتِي هِيَ لَهُ سَتَرٍ فَرجُلٍ رِبْطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسِ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِهَا وَلَا رِجْلَيْهَا فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٍ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ فقہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

۲۔ ائمہ ہی المتکفین بالری اکثر العام اتحاد الدر والنسل۔ الباب (ج ۱ ص ۱۴۱) باب زکوٰۃ الخیل ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، مکحولؒ، عطاء بن شعبیؒ، حسن بصریؒ، حکم بن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کامسک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶)

باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ما جاز فی زکوٰۃ الذہب والورق ۱۲ م

۵۔ ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کامسک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس اللہ بخاریؒ

فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کامسک بھی یہی ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریتہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے ؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فرسہ“ میں ”فرس“ سے کوئی گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم قائل نہیں ہیں۔

۱۔ عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال : رأیت ابا یقوم الخلیل ویدفع صدقۃ الی عمر بن الخطاب : شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الخلیل السائب بن یزید صدقۃ ام لا ؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطاب قال لعلی بن امیہ تاخذ من کل الرعین شاة شاة ولا تاخذ من الخیل شیئا ، فخذ من کل فرس دینارا ، فضر بعلی انیس دینارا دینارا ۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ :

وقال ابو عمر : الخیر فی صدقۃ الخلیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید ، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“ : قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یأخذ الصدقۃ عن الخلیل ۔ (حوالہ بالا)

عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : فی الخلیل السائب فی کل فرس دینار توذیر ۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶ ، رقم ۲) باب زکوٰۃ مال التجارة وسقوطها عن الخلیل والرقیق ۔

یہ روایت اپنے منفع کے باوجود کچھ دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتبہ عنہ

۲۔ اس تجزیہ کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السوائم ، فصل فی الخلیل ، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتبہ

۳۔ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۲

حدیث باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

وافح ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أذق زق. اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

طہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ”و تاویل مارویاہ (امی محمد بن الحسن والبولیوسف) فرس الغازی وہو المنقول عن زید بن ثابت“ ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب ”عناۃ“ فرماتے ہیں:-

”فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة السجاعة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة عجباً من مروان احدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: ”ما تقول يا ابا سعيد“ فقال زيد: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما اراد به فرس الغازی، فاما ما جئتم لطلب سلبها ففیه الصدقة، فقال: کم؟ فقال: ”فی کل فرس دیناراً وعشرة دراهم“۔ عناۃ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔ حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرک بالتیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب ”لیس علی المسلم فی فرسه لا عبده صدقة“ میں ”عبد“ سے مراد بالاتفاق عبید خدمت میں، پس جب ”عبد“ مخصوص بعبید الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ ”فرس“ بھی مخصوص بنجیل الخدمۃ والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوریؒ فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ ہو بفتح الهزرة وضم الزار المعجمة جمع ”زق“ وہو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ہے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”صدقة بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقة بن عبد اللہ ”مشکلم فیہ“ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز مکحولؒ، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسلک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وحاشیۃ
اللوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جب کہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۸)
۲۔ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقة بن عبد اللہ اسمین ابو معاویہؒ او ابو محمد دمشق ضعیف من السابعة (طبقة كبار التابعين) مات
سنة ست وستين۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصادر رقم ۸۳ ۱۲ مرتب

۴۔ قال البيهقي: تفرد به بهذا صدقة بن عبد اللہ اسمین وهو ضعيف، قد ضعفه احمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما۔
قال ابو عيسى الترمذی: سألت محمد بن اسمعيل البخاری عن هذا الحديث فقال: هو عن نافع عن النبي صلى الله عليه وسلم
مرسل اھ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ نورانیؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقة بن عبد اللہ اسمین دمشقی وہو
ضعيف عند الأكثر، غیر آئہ وثقة ابو حاتم و دحیم و ابو زرعة۔ النظر الميزان“ و ”التہذیب“ و مشلہ یتجمل
خصوصاً اذا كانت له شواہد، و قول البخاری ”لا یصح فی ہذا الباب شیء“ لا یلزم منه ان لا یحتج به لان لا یجوز
یکفی ”الحسن“ ولا یشرط له ای صح (ملخصاً) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفیه کلام کثیر وقد وثقه ابو حاتم وغیرہ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱۸) باب زکوٰۃ العسل
۱۲ مرتب
۱۳۔ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ متقی کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قلت یا رسول اللہ ! ان لی نخلًا (شہد کی مکھیاں) قال : اذا العشر“ نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر“ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر“ ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام کو خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۱۳) باب زکوٰۃ العسل ، و آخر جہ عبدالرزاق فی مصنف (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۳) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن امیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب
۴۔ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۲) باب صدقة العسل ۱۲

۵۔ چنانچہ ابوسیارہ متقی کی روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وہذا صح ما روی فی وجوب العشر فیہ (افنی العسل) وہو منقطع“ قال ابو عیسیٰ الترمذی : سألت محمد بن اسمعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہنا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف — مرتب) وسلمان بن موسی لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیثنا نعیم بن حماد حدیثنا ابن المبارک حدیثنا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب النخج کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گذرا چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الراية (۲۰ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابوداؤد نے ”عمرو بن شعیب عن امیہ عن جدہ“ ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قال : جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ وکان سألہ ان یحیی وادیا یقال لہ سلبۃ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطابؓ یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ ان اذنی الیک ما کان یؤدی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبۃ والا فامناہم ہو فباب غیث یا کلمہ من یشار — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانیؒ
اعلام السنن (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل ، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ، فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

مرفوعاً سالم عن الجرج و صحیح بہ لسکوت ابی داؤد علیہ و تحسین ابن عبد البر لہ (فی الاستذکار ج ۱ ص ۲۸۹) صحیح عند النسائی فی المجتبی فانہ لم یدخل فیہ الا ما صح عنہ کما مر فی کتاب الصلاة من ہذا کتاب — ابو داؤد کی مذکورہ روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن ہبیسہ کے طریق سے بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۳۹، باب زکوۃ المعشرات) اور حافظ ان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن ہبیسہ لیسوا من اہل الاتقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیبہ والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احمد الثقات (عند ابی داؤد) و تابعہما اسامة بن زید عن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ۔ کما مضی اھ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیبہ والی روایت قابل استدلال ہے۔ بہر حال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرز کے طریق سے مروی ہے لیکن امام بیہقی نقل کرتے ہیں "قال البخاری وعبد اللہ بن محرز متروک الحدیث" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶، باب ما رد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۴۷

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوۃ فانہ لا خیر فی مال لا یرک قال: قالوا: فکم تری؟ قلت: العشر فأخذ منهم العشر فقدم بہ علی عمر و اخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعلہ فی صدقات المسلمین مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲، فی العسل ہل فیہ زکوۃ أم لا؟) علامہ بیہقی نے یہ روایت مسند بزار اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منیر بن عبد اللہ وہو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوۃ العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوۃ الزروع والثمار — نیز عطاء خراسانی فرماتے ہیں "ان عمر آتاہ ناس من اہل الیمین فساءلواہ وادیا فاعطاهم ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان فیہ نخلًا کثیرًا، قال فان علیکم فی کل عشرة آفراق فرقًا" مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷، باب صدقة العسل) وخرجه ابن ابی شیبہ عن ابن المبارک عن عطاء الخراسانی مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبد العزیز کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احایت کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ شہد پر عشر رسول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیز کی کوئی صریح روایت مرتب کوہل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافع فرماتے ہیں ”سألتني عمر بن عبد العزیز عن العسل أفیه صدقة؟ فقلت: ليس بأرضنا عسل ولكن سألت المغيرة بن حكيم عنه فقال: ليس فيه شئ قال عمر بن عبد العزیز: هو عدل مأمون صدق، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ من قال ليس في العسل زكوة)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا مسلک ہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذ عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زكوة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے ”أن معاذاً لما أتى اليمین أتى العسل وأدقاه الغنم فقال: لم أؤمر فيه بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال ليس في العسل زكوة)۔

حافظ ابن حجرؒ ”التلخیص الحجیر“ (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹) باب زكوة المعشرات، میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”(اخرجه) ابو داؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیہقی من طریق طاؤس عنہ و فیہ القطاع بین طاؤس وسعاذ، لكن قال البيهقي هو قولى لان طاؤس كان عارفاً بقضاي معاذ، وعن علي و ابن عمر أنه لا زكوة فيه، اما علي فرواه يحيى بن آدم في الخراج وفيه القطاع وأما ابن عمر فلم اراه موقوفاً عنه وسيأتي مرفوعاً عنه بخلاف ذلك اهـ — ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمدؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک نصاب عسل دس ”فرق“ ہے (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”المغنی لابن قدامہ“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ ”وسق“ ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے ”المغنی“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) باب زكوة الزروع والثمار،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فيما يسقى من مار السمار وبالمار البحاری ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَاب مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ مُسْتَفَادٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول؛ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو تصابِ زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر تصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دو توں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دورانِ سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دورانِ سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دورانِ مال اس کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا۔

۱۔ ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کیلئے دیکھئے ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرح“ (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامة“ (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اثنا الحول ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہر چنانچہ حافظ زبلیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی شاہد بر صفا آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے یعنی ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حولانِ حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو) اور مال سابق کی منار بھی ہو، کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت خرچ ہے۔ و الحرج مد فوع شرعاً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحۃً ”الوجوب فی المال المستفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نسیاً“ نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک میں بن نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۷) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اثنار الحول ۱۲ مرتب غنی عنہ

ابو عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولانا ضعیف من الثامۃ مات سنۃ ثمانین و ثمانین، ت (ترمذی) ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

ابو عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولانا ضعیف من الثامۃ مات سنۃ ثمانین و ثمانین، ت (ترمذی) ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة : حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کاردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جزیۃ“ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہو مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

۱۔ النکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۴۹) باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب کتاب الجہاد اور اسکی تفسیر ۱۲ م

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) بحالہ قوت المغتدی ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۶ جز ۱ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۲۸) ۱۲ م

۵۔ بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا،

بلکہ صرف وہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”نکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔
 پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیرہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیرہ ساقط ہو
 جائے گا البتہ جس شخص پر جزیرہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف
 ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیرہ وصول کیا جائے گا جبکہ
 حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیرہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ”لیس
 علی المسلمین جزیرۃ“ اور معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ ”من أسلم
 فلا جزیرۃ علیہ“ اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ نہیں لگایا جاسکتا
 لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت
 نہ تھی۔ لہذا حدیث باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیرہ عائد نہیں
 کیا جاسکتا۔

لیس علی المسلمین جزیرۃ عشور“ یہاں جزیرہ عشور سے عام جزیرہ یعنی جزیرہ رقبہ ہی مراد
 ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے ”انما العشور علی الیہود والنصارى“ کے ساتھ اس کے تقابل سے
 ظاہر ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحِلِيِّ

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولومن

۱۔ جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لیس علی مسلم جزیرۃ“ (ج ۲ ص ۴۳۳ کتاب الخراج والفیء والامارۃ،
 باب فی الذی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیرۃ ؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے
 ساتھ مروی ہے ”اذا اسلم فلا جزیرۃ علیہ“ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۴۵۳) کتاب السیر، باب الجزیرۃ ۱۲

۳۔ جزیرہ سے متعلق کچھ بحث ”باب ما جاء من زکوة البقر“ کے تحت حواشی میں گزر چکی ہیں فی الجرح، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ رشید رضا مصری
 کی تفسیر ”المنار“ جلد ۴م فصل فی حقیقۃ الجزیرۃ والمراد منها۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۴۔ مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲ ۵۔ اس لفظ کو ”خار“ کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حلیکن نائتکن اکثر اہل جہنم یوم القیامۃ ۱۱ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمال زیور پر زکوٰۃ نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمال ہی کیوں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی

ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبداللہ کی ہے یعنی ”یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم ائمہ“ لیکن اس سے استدلال سرتج نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت ”عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ“ کے طریق سے مروی ہے ”ان املأتین اتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی ایدیمہما سواران من ذہب فقال لہما: اؤدیا زکاتہ فقالتا: لا! فقال لہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ائتمبان ان یسورکما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فادیا زکوٰتہ“ لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ اور ثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں ”ولا یصح فی ہذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء“ لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہے ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں

۱۰ وروی ذلک عن ابن عمر وجابر و انس وعائشۃ واسمار رضی اللہ عنہم، و بہ قال القاسم والشعبی، و قتادۃ و محمد بن علی و عمرۃ و ابو عبیدہ و اسحاق و ابو ثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب و الفضة ۱۲ مرتب

۱۱ وروی ذلک عن عمر بن الخطاب و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عمر (المغنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمر بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ پچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے، و عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، و بہ قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر و عطاء و محمد بن سیرین و جابر بن زید و مجاہد و الزہری و سفیان الثوری و طاؤس و میمون بن مہران و الضحاک و علقمہ و الاسود و عمر بن عبدالعزیز و ذوالہمدانی و الاوزاعی و ابن شبرمہ و الحسن بن حمی۔ و قال ابن المنذر و ابن حزم: الزکاة واجبۃ بظاہر الکتاب و سنیۃ، و کان الشافعی یفتی فی العراق علی اتہا لا تجب الزکاة فیہا و توقف بمصر و قال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، و عن جابر أنه کان یری الزکاة فی کثیر المحلی دون قلیلہا۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاة علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م
۱۴ ہذا الطريق اخر جہ احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل فی الذہب احادیث زکوٰۃ المحلی) ۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے "حدثنا ابو کامل وحمید بن مسعدة المعنى ان خالد بن الحارث حدثهم نا حسين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها بنتها مسكتان (حلقتان، سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطيني زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتهما وألقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت: هما لله ولرسوله" اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ ہشام بن الصباح، حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں "اسنادہ لا مقال فیہ" اور ابن القطانؒ اپنی کتاب (الوهم والایهام) میں فرماتے ہیں: "اسنادہ صحیح" نیز ابو داؤد ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "قالت: کنت ألبس

لہ دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطا اور عدم ادا زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکفر ما ہو؟ وزکوۃ اہل، واخرجه النسائي مسنداً ومرسلًا في سننه (ج ۱ ص ۳۴۳، باب زکوۃ اہل) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۲ ص ۱۳۰، باب سياق اخبار ورودت في زکوۃ اہل) ۱۲ مرتب

۱۴ (قال المنذرى) المسكة محرمة واحدة المسك وهو اسورة من ذبل (جلد السلخانة البرية او البحرية تتخذ منه السوار والامشاط) أو قرن، أو عايج (ناب الفيل، ولا يسمى غير ناب عايجا) فاذا كانت من غير ذلك اضيفت اليه - الترغيب والترہيب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہيب من منع الزكاة وما جاء في زكاة اہل ۱۲ مرتب

۱۵ كما نقل الزيلعي في "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۰) فصل في الذہب، احاديث زکوۃ اہل - ولكن ما وجدناه في منطقتنا من "المختصر" والمكتبة الاثرية - ساكنة بل باكستان) مع انه قد ذكر الحديث في "مختصره" (ج ۲ ص ۱۷۵، باب الکفر ما ہو؟)

۱۶ زيلعي (ج ۲ ص ۳۷۰) ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکفر ما ہو وزکوۃ اہل ۱۲ مرتب

أوضحاً من ذهب، فقلت يا رسول الله! أكنز هو؟ فقال: ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكته فليس بكنز۔ امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح "یا کم از کم" حسن "ہونے کی دلیل ہے۔"

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابوداؤد ہی میں مروی ہے "عن عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات من ورق فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أقمسين لك يا رسول الله! قال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا! أو ما شاء الله، قال: هو حصيل من النار۔" یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحتاً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحتاً دلالت کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وبالله التوفيق۔

۱۔ اوساخ: جمع "وضع" بفتح، نوع من الحلی من الفضة یحجل فی القوائم الذی یقال له فی الارذیة: "پازیب" والمراد فی الحدیث الحلی من الذهب لانه نسب الیه ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۳ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الكنز ما هو زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۴۔ الفتحات: بالفتح المعجمة جمع "فتحة" وہی حلقة (جھلا) لافق (نگینہ) لہا تجعلها المرأة فی اصابع رجليها وربما وضعتها فی یدها۔ وقال بعضهم: ہی خواتم كبار كان النساء یختمن بها۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منح الزکوٰۃ وما جاز فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۵۔ واخرجه الحاكم فی "المستدرک" (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال: صحیح علی شرط الشيخین ولم یخرجاه، والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶ باب زکوٰۃ الحلی) وراجع للتحقیق "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

۶۔ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابہ کرام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۳) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۳ مرتب

۷۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثنائے اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرِ أَوَّاهٍ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَضِرِ وَأَوَّاهٍ هِيَ الْبَقُولُ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ، اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر ہو جو بڑے والی ہوں۔ ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوب عشر دیا نہ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالأنهار وغیرھا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرِ أَوَّاهٍ "لَيْسَ فِيْمَادُونَ خَمْسَةَ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرَقِ مَدَّةً" (اخرجه البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶) باب لیس فیما دون خمسة ذود مدقة - و مسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۱۵، کتاب الزکوة - و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوة کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں عاقیہ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے یعنی "لَيْسَ فِي الْحَلِيِّ زَكَاةٌ" لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نصبۃ (ج ۲ ص ۳۷۴) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۳۸) باب من قال لا زکوة فی الحلی ۱۲ مرتب عنی عندہ

حاشیہ صفحہ ۴۵۶

۱۔ خضر اوات جمع خضراء، سبزی ترکاری ۱۲ م

۲۔ اور نہ بڑے والی چیزوں میں بھی زکوة کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل

"باب ما جاء فی صدقة الزرع والتمر والمحبوب" میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ النعام، پارہ ۵، آیت ۱۳۱: اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کر دیا

”فیما سقت السماء والعیون العشر و فیما سقی بالنضح (حوض) نصف العشر“ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر و ما سقی بالنضح نصف العشر“ ان دونوں روایات میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور ”عثری“ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ ”عائور“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”کارزیہ“ کے ہیں۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے نقل کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیز أن یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ”فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر و ستجات بقل و ستجة بقل“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مباحث القراءة خلف الامامؒ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار ہا ہے کہ خضر اوات وغیرہ

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما یسقی من مار اسمار و المار الجاری ۱۲ م
 ۲۔ بالمہملۃ و المثلثۃ المفتوحین و کسر الراء و شدۃ التخیۃ و ہو ما یسرب بعروقہ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل:
 ما یسب الیہ مار المطر و قیل ما سقی بالعائور، و العائور شبہ نہر یجری فی الارض لیسقی بہ البقول و النخل و الزرع۔ کذا فی حاشیۃ
 الشیخ احمد علی السہارنفوی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فیما یسقی من مار اسمار الخ) یا حالۃ ”العینی“ و
 ”اللمعات“ ۱۲ مرتب

۳۔ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ما جاز فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہ ۱۲ م
 ۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۷۹۶) باب الخضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ م
 ۶۔ دیکھئے احناف کی مستدل احادیث ”حضرت جابرؓ کی حدیث“ ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الباب) جوین کے حاکم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال: ألا من ولی یتیم؟ مال فلیتجی فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقة۔ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال كانت عائشة

لہ المراد من الیتیم یتیم البیت الصبی الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمیت ابواہ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب
لہ اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے، تفصیل
کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
لہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم فیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال: اتبعوا باموال الیتامی لا تأکلہا الصدقة" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۰، باب وجوب الزکاۃ فی مال الصبی والیتیم رقم ۴) امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "هذا اسناد صحیح ولہ شواہد عن عمرؓ، لیکن صاحب جوہر نقیؒ علامہ ابن الترمذیؒ فرماتے ہیں "قلت: کیف یكون صحیحا ومن شرط الصحة الاتصال وسعید ولد لثلاث سنین مفین من خلافة عمرؓ ذکرہ مالکؒ وانکر سماعہ منہ، وقال ابن معین: رآہ وكان صغيراً ولم یثبت سماع منہ، واسند البیہقی فی کتاب المدخل عن مالک انہ سئل هل ادرك ابن المسیب عمرؓ، قال: لا ولكنه ولد فی زمانہ، فلما کبر اکب علی المسئلة عن شأنہ حتی کأنہ رآہ، ولہذا لم یخرج الشیخان لابن المسیب عن عمرؓ شیئاً۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷، باب من تجب علیہ الصدقة۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "أنہ کان یرکب مال الیتیم" نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغير۔ نیز مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کا اثر ہے ابو الزبیرؒ فرماتے ہیں "أنہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول فیمین علی مال الیتیم قال جابر: یعطی زکوٰۃ"۔ (ج ۴ ص ۶۹ رقم ۶۹۸۱) باب صدقة مال الیتیم والالتماس فیہ واعطاء زکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تلیسنا أنا وأخالی یتیمین فی حجرها فكانت تخرج من أموالنا الزکوۃ ۛ

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک صبی کے مال پر زکوۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤد وغیرہؒ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث“ عن النائم حتی یتیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل أو یفیک“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یقع طلاقہ من الازواج۔ عن عائشہ مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۰۳) کتاب الحدود، باب فی المجنون لیسرق أو یصیب عدلاً۔ عن عائشہ مرفوعاً وعن علیؓ موقوفاً ومرفوعاً ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکفر والسكران والمجنون الخ، عن علیؓ موقفاً

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب المحاربین من اہل الکفر والردة، باب لا یرحم المجنون والمجنونۃ، عن علیؓ موقفاً۔ جامع ترمذی

۵۔ (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جار فمین لا یجب علیہ الحد، عن علیؓ مرفوعاً۔ وسنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷)

ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوہ والصغیر والنائم۔ عن عائشہ وعلیؓ مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ واثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۲۵۲) کما نقل فی ”بغیۃ الملتی“ علی ذیل ”الزیلعی“

۷۔ (ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال لیس فی مال الیتیم زکوۃ حتی یمیلخ) والبیہقی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۸، باب من تجب علیہ الصدقۃ) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”قد ضعفہ اہل العلم بالحديث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب من تجب علیہ الصدقۃ

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”الیث بن ابی سلیم بن زہیم بالزار والنون مصغراً، وام امیہ امین، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یمیز حدیثہ فترک، من السادسة، مات سنۃ ثمان واربعمین (برمز) خت (ای اخرج احادیثہ البخاری فی صحیحہ معلقاً) م (مسلم) ۱۷ (اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۹) ۱۲ مرتب

خود امام ترمذی نے ”باب ما جاء في التمسح“ میں ان کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے نیز ابواب الدعوات میں بھی ان کی تحسین کی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مثنیٰ بن السباح کی وجہ سے ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی نے ان کے ضعف کا اعتراف کیا ہے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو۔ اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ واللہ اعلم (از استاد محترم)

روایۃ عمرو بن شعیب عن ابيه عن جدّه !!

قوله: وقد تكلم يحيى بن سعيد في حديث عمرو بن

شعيب وقال: هو عندنا واء يحيى بن سعيد کے مذکورہ

قول کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ بنوری فرماتے ہیں:

”أن الحديث بذلك السند واء لان عمرو بن شعيب ضعيف فان الكلام في استاده

۱۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) عن ليث عن طاؤس عن ابن عباس قال: تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم اثم

حدیث کے بعد آگے چل کر امام ترمذی فرماتے ہیں ”حدیث ابن عباس حدیث حسن“ ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۳) باب ما جاء ما يقول اذا نزل منزلاً ۱۲ مرتب

۳۔ نیز علامہ ہیثمی لیث بن ابی سلیم کے بارے میں فرماتے ہیں ”وهو ثقة ولكنّه قدس“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶)

باب في المساجد المشرفة والمزينة۔

اس کے علاوہ جن محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان کے آخر عمر میں مختلط ہونے کی وجہ سے کی ہوئی

اور امام ابو حنیفہ روایات کے معاملہ میں بہت محتاط تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اختلاط سے قبل کی روایت

کو لیا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ مجاہد کا سماع ابن مسعود سے نہیں ہے علامہ بنوری

نے اس کا یہ جواب دیا ہے ”اکثر روايته (مجاہد) عن الصحابة او كبار التابعين فالصحابة عدول وليس في التابعين

الکبار کذب فلا يضر الانقطاع في مشله“ کذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲ مرتب عقی عنہ

۴۔ حدیث باب اور بھی طرق سے مروی ہے اور یہ سب کے سب ضعیف ہیں دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم والصغیر

۵۔ نیز حافظ ابن حجر ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ضعيف اختلط بآخره“ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۲۸، رقم ۹۱۲) ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب ۵ معارف السنن

۱۲ مرتب احادیث زکوٰۃ مال الیتیم ۱۲ مرتب

”عن أبيه عن جدّه“ دون سائر اسانیدہ، فإن الشیخین قد اخرج له من غیر
هذه الطریق روایات“

عمرو بن شعیب کی جو روایت ”عن أبيه عن جدّه“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہو
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص
سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: و
قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الائمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
ابیہ قال كنت جالساً عند عبد الله بن عمر ف جاء رجل فاستفتاه في مسألة،
فقال يا شعیب! امض معه إلى ابن عباس: فقد صح به هذا سماع شعیب من
جدّه عبد الله وقد اثبت سماعه منه أحمد بن حنبل وغيره۔ نیز مستدرک حاکم
کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو بن شعیب عن
أبيه أن رجلاً أتى عبد الله بن عمرو ويسأله عن محرم الحرام“ امام حاکم اس روایت کو

لہ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) تہ
لہ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بحديثي بما رواه عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدّه لان هذا الاسناد لا يخلو من ارسال
او انقطاع وكلاهما لا يقوم به حجة فان عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا روی عن أبيه عن جدّه
فأراد (ای ان اراد) بجدّه محمداً فمحمداً لا صحبة له وإن اراد عبد الله فشعیب لم يلق عبد الله۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱) تہ
لہ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) م ۱۲

لہ غالباً یہ علامہ زیلعی کا کلام ہے م ۱۲

لہ وقال الدارقطني: جدّه (ای جد عمرو بن شعیب) الادنی محمد ولم يدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم و جدّه الأعلى عمرو
بن العاص ولم يدركه شعیب و جدّه الأوسط عبد الله قد أدركه فاذا لم يسم جدّه احتمل أن يكون محمداً واحتمل أن يكون عمرو
فيكون في الحالين مرسلًا، واحتمل أن يكون عبد الله الذي أدركه فلا يصح الحديث ولا يسم من الإرسال إلا أن يقول
فيه عن جدّه عبد الله بن عمرو۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۲) م ۱۲ مرتب

لہ (ج ۲ ص ۶۵ کتاب البيوع) بهذا نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) م ۱۲

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث اقدار واثار حراظ وحوکاء۔ نذ بالیہ فی صحۃ
سماع شعیب ابن محمد عن جده عبد اللہ بن عمرؓ اھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمرو بن شعیب النخعی“ کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل اتدال قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”أنه
سئل أيجتزأ به؟ فقال: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المدائني والحميدي و
اسحاق بن راهويه يجتجون به“ عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده“ ”ماترکہ احد
من المسلمین“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا: ”من الناس بعدہم؟“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں ”قال: عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده
كأيوب عن نافع عن ابن عمر“ وهذا التشبيه في نهاية الجلالة من مثل
اسحاق رحمه الله

بہر حال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفہ صادقہ کی روایات بھی مشترک کتب احادیث
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جَرَّ حُمَاهُمْ فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ

العجماء جراحها جبار“ ”عجماء“ کے معنی حیوان کے میں اور ”جبار“

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ تفصیل دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۶۹ تا ۷۷) ۱۲

۴۔ العجماء البہیمۃ وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲

۵۔ الجرح: الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲

۶۔ جبار بضم الجیم وتخفيف الباء الموحدة آخره راء، یعنی لیس فیہ ضمان۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲

کے معنی "ہدر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موثر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موثر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل مکتبہ المہم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگا یا ہوا زخم اس وقت ہدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ مذہب مالک کا الشافعیہ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوعہ سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حزام بن سعید (لعنہ حرام بن سعد أو حرام بن ساعدہ۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۹) بن محیصۃ أن ناقة للبرار بن عازب دخلت حظا رجل فافسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار وأن ما افسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها"۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۴۴) کتاب الأقضية، باب القضاء فی الضواری والحریسة۔ سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محیصۃ الانصاری عن البرار بن عازب۔ قال كانت لنا ناقة فمنازية فدخلت حظا فافسدت فيه فكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن على أهل الماشية ما اصاب ما شيتهم بالليل (ج ۲ ص ۵۰۲) و ۵۰۳۔ آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸)، ابواب الاحکام، باب الحكم فیما افسدت المواشی)۔

۳۔ واجب عنہ الحنفیہ بأن حرام بن محیصۃ مجہول ولم یسمع من البرار۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلًا عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۴۲۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ مؤطا امام مالک میں بھی مروی ہے۔ کما مر ۱۲ مرتب

۴۔ وقد ذکر شیخ الانور روایۃ للحنفیۃ عن "المادی القدسی" قول الشافعی۔ ولعل الحكم منوط بالعرف فلوجرت العادة بإرسال المواشي ليلاً وجبها نهاراً انعكس الحكم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲

والمعدن جبار، حقیقہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہر گز نہیں اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، **و سیاتی تفصیلہ**۔

والبئر جبار، یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہر بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس، رکاز لغتاً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں مدفون خزانہ ہاتھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں دفتہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گزشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

۱۔ مثلاً: رجل استأجر حافراً لاستخراج المعدن فانهار عليه فمات فدمه يدر الاضمان عليه من القود والدية۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رگز رگز باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں غرز فی الارض و نصب فیہا ۱۲ م

۴۔ ہذا جینما یوجد فی الکفر سمة الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فهو فی حکم اللقطة ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے راجح ہے۔
 لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقیؒ نے لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے
 کہ لفظ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزیریؒ بھی
 اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام جو بڑے پائے کے محدث بھی ہیں اور امام
 لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے
 کہ معدن پر خمس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الرکاز الخمس“ کا جملہ
 مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل
 کی ہے ”عن عبد اللہ بن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد
 فی الحرب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے
 معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیہ“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس پر
 عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الرکاز الخمس“
 میں رکاز سے مراد دغینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے حضرت

۱۔ ”مسئلة الرکاز“ ہذا اول مسئلة اعترض فیہا البخاری علی ابی حنیفةؒ وذكرہ بلفظ ”وقال بعض الناس“ قال
 المحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب فی الرکاز الخمس) : قال ابن التین : المراد ببعض الناس ابو حنیفة قلت :
 وهذا اول موضع ذکرہ فیہ البخاری بہذا الصیغة ویمثل ان یرید بہ ابا حنیفة وغیرہ من الکو فیین ممن قال بذلک
 وراجع لمزیة التفصیل المعارف للبہرہ (ج ۵ ص ۲۴۱ وما بعد) والعمدة للعینی (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م
 ۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن والرکاز واحد۔ کذا فی العینی (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م
 ۴۔ ورواہ (ابو عبید) فی کتاب الاموال عن علی والزہری (ص ۳۴۰ و ۳۴۱)۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵ و ۲۴۶)
 مزید تفصیل کھیلے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۵۔ (ص ۳۴۰) کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م
 ۶۔ خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقد بیننا ان الرکاز سوی
 المال المدفون لقولہ ”فیہ فی الرکاز الخمس“ فجعل الرکاز غیر المال فعلم بہذا انہ المعدن۔ معارف ابن سنن (ج ۵ ص ۳۴۶) ۱۲ م

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الركاز الخمس قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت " یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يثبت بالارض" البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعید مقبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن مختلف آثار سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا، اس میں الفاظ یہ ہیں :- "وفي السيوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں :- "والسيوب الركاز، وهو المال المدفون في الجاهلية، او المعدن، جمع سبب، وهو العطاء، لأنه من فضل الله تعالى على من اصابه، وقيل : السيوب عروق من الذهب والفضة تسبب في المعدن، أي تجرى فيه" (مناہل الطالب لابن الاثیر - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱)۔ اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہو نیکی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد فيه سمه كفر) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

لہ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ۱۲ م
علامہ عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يثبت على وجه الارض" البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔
نیز حمید بن زنجویہ نسائی نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "انه جعل المعدن ركازا و اوجب فيه الخمس۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ کچھ نقل کرتے ہیں ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاز في الخمس۔ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۴) باب من قال المعدن ركاز في الخمس۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید بہر حال ہو جاتی ہے، بلکہ علامہ عینیؒ نے تو اسے بیہقیؒ ہی کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
علامہ چانچوہ فرماتے ہیں "انما رواه عبد الله بن سعيد المقبري وعبد الله بن قنات النخعي حديثه فلا يجعل خبر رجل قد اتفق

الناس حديثه حجة" بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب
علامہ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے ”المعدن جبار“ جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”المعدن جبار“ کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن زہب اور معدن فضہؒ، گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر اگر اختیار کیا جائے تو اس کو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ ”وفی الرکاز الخمس“ کا ما قبل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ”المعدن جبار“ فرمایا تو اس سے کبھی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس دہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے ”وفی الرکاز الخمس“ کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح نامہ کی گئی ہے یعنی خمسؒ، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لے ثم قال الشافعیہ لو کان فی المعدن الخمس ایضا لوقع التعبير بقوله: ”وفی الخمس“ بالفمیر، ولم تکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ ”الرکاز“ ویقول الحنفیہ: المعدن خاص لا یشتمل دقین الجاہلیۃ، فكان حق التعبير أن یقال: ”وفی الرکاز الخمس“ لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے ”انحمار جرجہا جبار“ یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے ”البر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

۱۴ کافی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہو جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا ۖ خَرْصُ كَيْلٍ مَعْنَىٰ أُنْزِلَ لَكُمْ كَيْلُ الْخَرْصِ ۖ وَكَتَابُ الزَّكَاةِ كَيْلُ

۱۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے ”فیماسقت السمار والعیون العشر“۔
ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانہار وغیرہا، ۱۲ م

۲۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے ”وفیماسقی بالنفع فضیہ نصف العشر“ یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہو۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانہار وغیرہا، ۱۲ م)
۳۔ چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گزر چکی ہے ”فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسۃ درہم (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۰، باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق، ۱۲ م)

۴۔ اتفق الكل من الائمة الاربعۃ علی عدم جواز الخرص فی المزارعة علی عدم الجواز فی المساقاة فلا يجوز الخرص من المالك والمزارع ولا بین المالك والمساقي۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، یبحث رجل من ہتہ بیت المال۔
فذهب الیہ المجازیون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجہ کثیرہ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وهل یختص بالتخل؛ أو یلحق بالعنب؛ أو یم کل ما ینتفع برطباً و
جافاً؛ وهل یمضی قول الخارص أو یرجع مآل الیہ الحال بعد الجفاف؛ الاول قول مالک وطائفة، والثانی قول
الشافعی واتباعہ۔ وهل یحیی خارص واحد عارف ثقتہ أو لا ید من اثنتین، قولان للشافعی۔ وهل ہو اعتبار
أو تفسیر؛ كذلك قولان للشافعی۔ وهل یجاسب اصحاب الزرع والثمار بما اکلوا قبل الجذاذ أم لا؛ وهل
یؤخذ قدر العواری والصفی وما فی معناه أم لا؛ وهل إذا غلط الخارص ما إذا یحکم بہ؛ هل یؤخذ بقولہ أم لا؛ وهل
یلزم الخارص أن یتک التث اد المربع أم لا؛ قیل بالاول قال احمد واسحاق واللیث والثانی مالک و
الشافعی۔ فہذہ وجہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہار، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۲۷ و ۲۲۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام الوحیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”اذا خرصتم فخذوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؒ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکرم انھا تخرص کما یخرص النخل ثم تؤدی زکوۃ زبیباً کما تؤدی زکوۃ النخل قمراً“

جمہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزانبہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور اقرباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً مشکوک ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۲ ص ۷۶)، باب زکوۃ الزروع والثمار، فصل الخرص وشرعہ عندہ واصلح؛ وقال اہل الرأی: الخرص ظن تخمین لا یلزم بہ حکم وانما کان الخرص تخویفاً للذکرۃ لملا یخولوا، فاما ان یلزم بہ حکم فلا ۲۔ مزانبہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب ۳۔ چنانچہ مزانبہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیع المزانبہ میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النہی عن المحاقلة والمزانبہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزانبہ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۴۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقع نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب ۵۔ کما یفہم من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) وکن بخالفہ ما ذکرنا لخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۳) ۶۔ حیث ذکر ان مذہب الشافعی ان المقدار المحروص هو المعبر، غیر انہ یؤخذ عند الجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از اساذ معترم زید محمد

ان کی وجہ سے مزاحنہ کی صحیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلمیہ پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا نائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع ۛ اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

ۛ وہ یہ کہ بیع مزاحنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صولت ہے واللہ اعلم ۛ مرتب

ۛ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۛ مرتب

ۛ ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴، باب خرص التمر) عن مالکؒ واثا فعیؒ اَنہ لا یتَرَک لہم شیءٌ نَکاحاً نہ مالاً نہ یریا العمل بہذا الحدیث (۱۱ حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الانوار) اثن فعیؒ یری العمل لعلہ لم یقف الحافظ ذکر ما ہو المشہور عن اثن فعیؒ کم ایدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاہ الماوردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایۃ الماوردی اَنہ یتَرَک الثلث والربع، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۛ مرتب

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی موونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اس دور میں موونت عموماً پیداوار کا ثلث یا ربع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبین کے نزدیک موونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا ربع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا ربع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جائے ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرار کر دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها؛
صدقة نامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہوگا، حدیث باب میں

۱۔ خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۰۶ تا ۲۱۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

۴۔ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

۵۔ اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م عہ شرح باب ۱۲ مرتب ۱۲

”المعتدی فی الصدقة“ سے یہی عامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ ”المعتدی فی الصدقة“ سے مراد عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی ”من يأخذ ماله حق“ وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل باحق کے ساتھ ہے اور عامل باحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت میں ہے یعنی ”العامل علی الصدقة بالحق کا لغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی بیتہ“ اس روایت میں عامل باحق سے مراد ”من يأخذ ماله حق“ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث باب میں ”المعتدی“ سے مراد ”من يأخذ ماله حق“ ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ ”الذی یعطیہا غیر مستحقہا“ اس لئے کہ اگر ”المعتدی“ سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جبکہ عامل باحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر ”المعتدی“ کے معنی ”من يأخذ ماله حق“ کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل باحق کا تعلق بھی مالک سے ہو گا فقہاء۔ پھر حدیث باب میں ”معتدی فی الصدقة“ کو جو مانع زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی منتخب ترین مال زکوٰۃ میں رسول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار اگلے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی میں عامل کی زیادتی قرار کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی عامل کی زیادتی کی وجہ سے ہوگی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا ”المعتدی فی الصدقة کہ مانعھا“ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصَدَّقِ

فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَاكَ الْمَصَدَّقُ فَلَا يَفَارِقْكَمُ الرَّاعِي رُضًى“ اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور مالک دونوں کو

لے یعنی ”باب ما جاء فی رضا الصدقة بالحق“

لے اس باب کی شرح عارف الاکونزی (ج ۳ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۴) سے ماخوذ ہے۔

کچھ آداب سنبھالے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے روکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع لطفی اور وسیع النظری کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعیؒ نے یہ بیان کیا ہے ”اَنْ يَوْفُوهُ طَائِعِينَ يَتَلَقَوْنَهُ بِاَلْتَرَحُّيبِ لَا اَنْ يُؤْتَوْهُ مِنْ اَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“^۱ لیکن اس مضمون کی متعدد احادیث سے امام شافعیؒ کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت سابر بن تئیک سے مروی ہے ”اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَيَأْتِيْكُمْ رَكِبٌ (سَعَاءٌ وَعَمَالُ الزَّكَاةِ) مَبْغُضُونَ زَايِ الدِّينِ تَبْغِضُوْنَهُمْ فَاِذَا جَاءُوكُمْ فَارْحَبُوْهُمْ (اَيْ قُولُوا لَهُمْ مَرْحَبًا) وَخَلُّوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ (اَيْ لَا تَمْنَعُوْهُمْ) فَاِنْ عَدِلُوْا فَلَا نَفْسَ لَكُمْ وَاِنْ ظَلَمُوْا فَعَلَيْهَا وَاَرْضَوْهُمْ فَاِنْ قَسَمَ زَكَاةًكُمْ رَضَاهُمْ اِلَيْكُمْ“ اور بریر بن عبد اللہ سے مروی ہے ”قَالَ: جَاءَ نَاسٌ يَعْنِي سَنَ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا إِنَّ نَاسًا مِنَ الْمَصْدُقِينَ يَا تَوْنَا فَيُظْلَمُونَ قَالَ فَقَالَ أَرْضُوا مَصْدُقِيَكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ ظَلَمُونَا؟ قَالَ أَرْضُوا مَصْدُقِيَكُمْ زَادَ عُمَانُ“^۲ وَإِنْ ظَلَمْتُمْ“^۳ نیز سنن ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا إِنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَتَعَدُّونَ عَلَيْنَا أَفَنُكْتَلِمُكَ؟ سَأَلْتَنَا بِقَدَرٍ مَا يَتَعَدُّونَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ: لَا“^۴ یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ ارباب اموال کو بہر صورت مسدق کو خوش رکھنا چاہیے

۱۔ پانچویں جلد دو باب یعنی ”باب ما جاء في العامل على الصدقة بالحق“ اور ”باب في المستدري في الصدقة“ انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۲۔ کذا في المعارف للبغوي (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضى المتصدق ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضى المتصدق ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضى المتصدق ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے ، غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام بیہقیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ قَدَرًا عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من

أغنيائنا فجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقرا پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسرے

بستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الایہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے ، لیکن اگر دوسرے شہر کے فقرا کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقربا غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے ، ایک اجر قرابت

۱۔ لکھا نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ و انتصار ابی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحدیث من سئل فوجہا فلا یعطہ لیس بذاک فانہ لا یتقام تلك الموالیات

و لم آت علی حال مدیشہ واللہ اعلم۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج و الایتام فی الحجۃ کتاب الزکوٰۃ

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة و الصدقة علی الأقربین الخ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

کی اور دوسرا جر صدقہ کی۔ واللہ اعلم۔

وَكُنْتُ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَانٍ مِنْهَا قَلُوصًا، قُلُوسٌ بَفَتْحِ الْقَافِ جَوَانُ أَوْثَنِي لِمَنْ يَتَانِجُ
والی اوٹنی یادہ اوٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی بائے، جمع قلائص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يَغْنِيهِ
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمْشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوحٌ،
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا يَغْنِيهِ؟ قَالَ خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ،
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

۱۔ اَعْلَمُ أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ (جَوْحِيٍّ) بَابُ مَا جَارِيَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْتِذَاكِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ "کے تحت گزرنے کی
ہے۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸" اِنَّ اللّٰهَ اَنْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةَ اَمْوَالِهِمْ تَوْفَرُ مِنْ اَغْنِيَا هُمْ وَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَا هُمْ
لیس نصاً فی فقرار البلاء لان الضمیر راجع الی فقرار المسلمين لا الی اهل البین۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۶)
بتغیر من المرتب۔

۲۔ خَمْشٌ: یہ خمس کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خَدُوشٌ: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

كَدُوحٌ: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم كلمة "أو" قيل للشك من الراوى وقيل: هي في الرواية نفسها للتشويح (فيكون محمولاً على اختلاف
الاحوال)، وفي البعض زيادة وشدة ليست في الآخر، وليتفاد من "النهاية" و"اللسان" وغيرهما من معاجم اللغة
أن الخمش فوق الخدش، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوه والخمش يراد به ويطبق على خدش الوجه خاصة وعلى الجرح أيضاً
والكدح: العض۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) مرتب ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوتِ یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کچیلے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خمسون درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یغنیہ ویعتیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا الذی مرۃ سویؓ“ ذی مرۃ کے معنی صاحبِ قوت اور ”سویؓ“ کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

لہ قال ابن قدامہ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذہ۔ ونقل عن احمد فیہ روایتان: اظهرهما: انه ملک خمسين درهماً أو قيمتهما من الذهب، أو دوداً ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو عقاراً أو نحو ذلك، ولو ملك من العروض أو المحبوب أو السائمة أو العقار ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنياً وإن ملك نصيباً بهذا الظاهر من مذهبه وهو قول الثوري والحنفي وابن المبارك وإسحاق۔

والرواية الثانية: ان الغنی ما تحصل به الكفاية۔ فاذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة وان لم يملك شيئاً وإن كان محتاجاً هللت له الصدقة وإن ملك نصيباً والأثمان وغيره باني هذا سوار، وهذا اختيار أبي الخطاب و ابن شهاب العکبری وقول مالک والثاقبی۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطار الغنی الزكاة وتعلیفہ ۱۲ مرتب لہ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من يعطى من الصدقة وعد الغنی ۱۲ م

۳۔ یہ الفاظ نسبی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر قبلی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”ان يكون له شئ يوم وليلة أو قال ليلة ويوم“ حوالہ بالا ۱۲ م

۴۔ داخر جہ ابو داؤد فی ستہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من يعطى من الصدقة وعد الغنی۔ والحاكم في مستدرکہ (ج ۱ ص ۳۰۷) باب من تحل له الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط الشيخین و لم یخرجاه“ اور علامہ ذہبیؒ ”تائید مستدرک میں فرماتے ہیں“ علی شرطہما“ ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں، لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ بھی موجود نہ ہو۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِينَ غَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال أصیب رجلٌ فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم فی تمارة ابتاعها فکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فتصدق الناس علیہ فلم يبلغ ذلك وفاء دینہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغرمائه خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلك ۛ

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

- ۱۔ اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۷ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ، (ج ۱ ص ۲۵۳ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرة السوی الفقیر بل یحل له الصدقة أم لا بکتاب الزکوۃ — اور (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) باب المقدار الذی یحرم الصدقة علی مالک ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب
- ۲۔ قیل ہو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲
- ۳۔ اختلف العلماء فی الثمرة إذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية بینه وبينها ثم أصیبت وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وإن كانت الثلث أو أكثر وجب وضعها وإن كانت من ضمان البائع . وقال ابو حنیفة والشافعی : ہی من ضمان المشتري ولا شیء علی البائع . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) باحالة شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲ عافا للہ
- ۴۔ قال فی ”اللسان“ (ج ۱ ص ۳۳۱) : والغريم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرماء ، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مسداق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی ریت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكُلُّ الْمَعْنِيْنَ صَحِيْحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و ثمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دین اموال باطنہ میں مانعِ زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۲ م

۲۔ الممذوب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سودرہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقرض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سودرہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سودرہم کا مقرض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سودرہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سودرہم ہوں اور وہ دو سودرہم کا مقرض ہو تو اس پر

تین سودرہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سودرہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على ان الواجب فيها ليس بصدقة كفاية "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدین والصدقة۔

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار

کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطن ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا جا رہا یعنی

مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجتِ اصلہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیص بینکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ قرار دیا جائے والا لانس باب الزکوٰۃ - واللہ اعلم -

بَاب مَا جَاءَ فِي كِبَالِ هِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَاهْلٍ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى بشيء سأل أصدقته هي أم هديّة ؟ وإن قالوا صدقة لم يأكل ، وإن قالوا هديّة أكل : استبح اتفاق بے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلہ کے درجہ میں ہے لہذا اگر بنو ہاشم کو صدقہ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہو جائے گا اور صدقہ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقہ نافلہ دینا بھی جائز نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم - کمافی الہدیۃ (ج ۱ ص ۲۰۹)

باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴) باب من يجوز دفع الصدقة الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : قلنكلم في النافله ثم يعطى مثله للوقف ، ففي شرح الكنز : لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوع اھ فقد اثبت (مشارح الكنز) الخلاف علی وجہ البیہتہ مع الادب وخفض

حرمة النافله وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يرفع إليهم النافله إلا على وجه البیہتہ مع الادب وخفض

الجنح تركمة لاهل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۵) بآمن يجوز دفع الصدقة

إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بلکہ ابو عصمہ نے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ بیت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نبوہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی "عن محمد بن ابی یوسف" کے طریق سے ایک روایت بھی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام فخر الدین رازیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہار کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور میں نبوہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کی مذکورہ بالا روایت پر مستویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجرو ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطہیبِ قلب اور اس کی رضامندی مقصود ہوتی ہے اگرچہ مالا اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذي الرحم ثلثان صدقة وصلة

۱۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲۲) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۲۔ لان الصدقات انما كانت حرمت عليهم من أجل ما جعل لهم في الخس من سهم ذوي القربى فلما انقطع ذلك عنهم فرجع إلى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم حل لهم بذلك ما قد كان محرراً عليهم من أجل ما قد كان أحل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما يذكر من الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، وفيه أيضاً : وعن ابی یوسف "يحل من بعضهم لبعض لا من غيرهم" وعند المالكية في ذلك أربعة أقوال مشهورة - (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عكسه (جواز الفرض دون التطوع) ۱ ص — ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۵۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م ۱۳ م

۱۴۔ کما فی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اسی روایت میں ”ذوالرحم“ سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد اولاد اور مستطیاء بیوی۔ واللہ اعلم۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ قوله: ولا يدفع المزكى زكوة الى أبيه الخ ۱۲ مرتب

لے امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عبيدؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”جارت زینب امراۃ ابن مسعود تستاذن علیہ فقیل یا رسول اللہ ہذہ زینب، فقال أی الزیابہ فقیل امراۃ ابن مسعود قال: نعم انذوا لہا فاذن لہا قالت یا نبی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقة وکان عندی علی لی فآردت أن أصدق بہ فزعم ابن مسعود أنه دولہ احق من تصدقت بہ علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک احق من تصدقت بہ علیہم۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاة علی الاقارب۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطاءؓ کی روایت سے ہے جسے جو زبانی نے روایت کیا ہے قال: آتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امراۃ فقالت یا رسول اللہ ان علی نذرًا أن أصدق بعشرین درہمًا وأن لی زوجًا فقیرًا فیجزی عنی أن أعطیہ قال: نعم کفلان من الأجر۔

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنابلہ میں سے ابو بکرؓ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ورنہ ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینبؓ کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس کی

تائید میں ایک ایسی بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوة علی الاقارب ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سِوَى الزَّكَاةِ " زکوۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تواجبات ہیں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ" میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے "باب النفقات" میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطراب کی حد تک بھوکا یا تنگ ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للجصاص۔ اسی طرح خدا خواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دوبار عام یا قحط پلش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) تحت قولہ تعالیٰ "وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ" "سورۃ بقرہ آیت ۷۱" نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجتماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مہمان کا حق | ان میں سے پہلا حق ضیف^۱ ہے، حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

۱۔ سورۃ بقرہ پ آیت ۲۳۳ - ۱۲۴

۲۔ (ج ۳ ص ۱۳۱) سورۃ البرارۃ، مطلب فی زکوۃ الذهب والفضۃ — تحت قوارۃ آملی: "وَالَّذِينَ

يُكْمِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" ۱۲ مرتب

۳۔ الضیف هو القادم من السفر النازل عند المقيم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی — نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ان لنزورک علیک حقاً“
اُخرجہ الشیخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے ”عن ابی کریمۃ (مقدم بن معدی کرب
الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم
فمن أصبح بفناءه فهو علیہ دین ان شاء اقصی وإن شاء ترک“ (اللفظ لأبی داؤد)
نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”أیما رجل أضاف قومًا فاصبح
الضيف محرمًا فإن نصره حق علی کل مسلم حتی يأخذ بقربی لیلة من زرعه وماله“
ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعد حق ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے
ہیں، لیکن جمہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔
جمہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوشریح کعبی کی مرفوع حدیث سے ہے ”من کان

-
- ۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم — صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام
باب النہی عن صوم الدہر لمن تقریر بہ الہم ۱۲ مرتب
- ۲۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمۃ، باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م
- ۳۔ (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف — عن المقدم ابی کریمۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:
لیلة الضیف واجبۃ فان أصبح بفناءه فهو دین علیہ فان شار اقصی وإن شار ترک ۱۲ م
- ۴۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م
- ۵۔ ای صار ضیفاً عندهم ۱۲ م
- ۶۔ ضیافت، مہمانی کا کھانا ۱۲ م
- ۷۔ مزید احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۴) کتاب البر والصلۃ وغیرہما۔
الترغیب فی الضیافۃ واکرام الضیف وتاکید حقہ وترہیب الضیف أن یقیم حتی یؤتم اہل المنزل ۱۲ م
- ۸۔ قال ابن ارسلان: والضيافة من مكارم الاخلاق ومحاسن الدين وليست واجبة عند عامة العلماء خلافاً
للیث بن سعد فانہ واجبہ لیلة واحدة۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد باب الجار فی الضیافۃ ۱۲ مرتب
- ۹۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ یاہ بنفسہ — صحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰)
کتاب اللقطة، باب الضیافۃ ونحوہا ۱۲ مرتب

یومن بالله والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ جائزۃ یوم وليلة والضيافة ثلاثة
ایام فما کان بعد ذلك فهو صدقة الحج

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو ”جائزۃ“ قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب
پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطائیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں
جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ حق واجب رہا۔
زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے،
حق ماعون اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی

نعت الماعون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاریۃ الدانود القدر۔
اس بنا پر بعض فقہار کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے

۱۔ الجائزۃ فاعلم من الجواز، وہی العطار لآلہ حق جوازہ علیہم وقد ریم وليلة لان عادة المسافرين ذلك -
یروی بالرفع والتصب فوجہ الرفع ظاہر وہو ان یكون مبتدأ و ”یوم وليلة“ خبر وأما نصب ”جائزۃ“
فعلى بدل الاشتمال، ای فلیکرم جائزۃ ضیفہ یوما وليلة حاشیہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری
(ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۷) ۱۲ مرتب

۲۔ کذا قال ابن بطال، انظر نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جار فی الضیافة ۱۲ م

۳۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جار فی الضیافة ۱۲ م

۴۔ معمولی چیز، ماخوذ ہے ”معن“ سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی
اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عارۃ ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا
سمجھا جاتا ہے جیسے کلہاڑی، پھاوڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کے مانگ
لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنبوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے
معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ یعنی ”وَيُتَعَوَّنُ الْمَاعُونُ“ رقم الآیۃ ۷ رقم السورۃ ۷۱ جز ۳ - ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸)

حق حصاد بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر نزدیک حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ "اِذَا اَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ" کما اخرجہ الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر منطری) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ - ۱۲ م

۳۔ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلۃ (۶۴۱) لازکوٰۃ فی شئ من الثمار ولا من الزرع الخ

۴۔ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیۃ ۱۴۱ - ۱۲ م

۵۔ مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲ م

۶۔ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاز اذ اديت الزکوٰۃ فقد قضيت ما عليك ۱۲ م

۸۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

”هل علی غیرها؟“ کے جواب میں ”لا اِلَّا اَنْ تَطْوَع“ فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب — ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة ^١ تربو ^٢ في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلولاً أو فضيلة ^٣“
حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۰) — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاظم الحلوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وإنه لأبغض الخلق إليّ فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إليّ“ قرآن کریم میں مصداق صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کامنروں سے ہے :-

۱۔ پہرہ جملہ معترفۃ ۱۲ م

۲۔ ان المستفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق فربو يوماً فيومًا إلى يوم القيامة لأنها تزداد في المحشورة واحدة ، والتشبيه في التنزيل العزيز بـ ”السنبلة“ یومی إلى ذلك ایضاً ، ومن هذا القبیل ازدياد الحسنة بعشر أمثالها كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۳ مرتب ۱۴ بفتح الفاء وضم اللام وتشديد الواو ”بجھیرا“ گھوڑے یا گدھے کا پہلا بچہ یا گھوڑے گدھے کا وہ بچہ جو دو روہ چھڑانے کے قابل ہو

۱۵ اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۶ مرتب

۱۷ اِنَّ الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ — إلى قوله تعالى — وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ — سورة توبہ آیت ۶۰ پ ۱۲ م

① کافر یعطی رجباً خیرہ — ② کافر یعطی مخافۃ شرہ
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں :-

- ① مسلمہ ضعف اسلامہ یعطی لتقویۃ علی الاسلام
- ② مسلمہ حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظراً وکذا فی الاسلام
- ③ مسلمہ یعطی لیعین عساکر المسلمین

④ مسلمہ یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں دوران چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں۔
بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں ”اعطاء“ کا قول رائج ہے۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے ؟

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخہ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مسیئ ناسخ ہو سکتا ہے۔

۱۔ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ نبویؒ لکھتے ہیں : ”ثم دلیل الانقطاع عندنا بل ہو بانتہار العلۃ ؛ أو بالنسخ ؛ أو بالانقضاء لاجماع مستند إلى دلیل النسخ ؛ أو تفسیر الحكم بعہد النبوة ؛ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵، باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ)۔ کذا فی المعارج (ج ۵ ص ۲۸۳) ۱۲ مرتباً
۲۔ امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کہ بیٹا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ " ہو —
 پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے — ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت فسرآنی
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ ہے ۔
 پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا ، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہارے
 پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں ، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار کر دیا نہ کرو اور فرمایا " الْحَقُّ
 مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " — چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی ۔

لیکن اس پر یہ اشکال کہ ہوتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ " مکی ہے ، لہذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی ۔

علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ " کی آیت ہے ، یا پھر " لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَبِيلًا " کی ، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " تَتَّخِذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ دَسَدًا "۔

۱۔ سورۃ کہف آیت ۲۹ ۱۱۱ - ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ، باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۵۵) ، باب

اعطاء المؤلفۃ ومن يخاف على إيمانه) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکرہ العلامة العثماني رحمه الله في فتح الملہم (ج ۳ ص ۵۵) ، باب إعطاء المؤلفۃ ومن يخاف على إيمانه) ۱۲ م

۴۔ رد المحتار شامی میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۴۲) ، باب المصروف کے تحت آئی ہے ، لیکن اس مقام پر
 علامہ شامیؒ نے " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ " اور " لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا " کی تفسیر کی ہے اور کوئی بحث کی ہے والسلام
 ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ توبہ آیت ۵۵ ۱۱۱ - ۱۲ م

۶۔ سورۃ نساء آیت ۱۴ ۱۱۱ - ۱۲ م

۷۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) ، باب ما جاء في كراهية اخذ خيار المال في الصدقة ۱۳ م

علیٰ نقلاً عنہم " ناسخ ہے ، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعثت ہوا اور علت چونکہ ضعفِ اسلام تھی ، جب یہ ضعف ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے ۵۔

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی ، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ومن لا یجوز ۱۲ م

۲۔ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اگر کھڑے چلتا ۱۲ مرتب

۳۔ رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا

ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۴۔ ۳۰ھ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قضا عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے

اس وقت کفار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا " أضناہم حمی یثرب " یعنی

مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے جمع ہو چکے

تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع

پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف

تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ نفرت

شوکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے

کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۵۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۳ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جن کی تالیف قلوب مقصود ہو۔ علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور قاضی شام اللہ پانی پتی نے تفسیر منہری میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیف قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مال غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صفوان بن امیہ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ رِشَاقَتِهِ

”كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني كنت تصدقت على أمي بجارية، وإنهما ماتت. قال:

له يعني ”الجامع لأحكام القرآن“ (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسير قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء“ آیت ۷ پ - ۱۲ م

۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) سورة التوبة تحت قوله تعالى: ”والمؤلفة قلوبهم“ آیت ۷ پ - ۱۲ م

۲۔ مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے؟ ۱۲ م

۳۔ مؤلفہ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

- ① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز۔
- ② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، المسئلة الثانية عشرة تحت قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء والمؤلفة“
- ③ تفسیر منہری (ج ۲ ص ۲۳۳ تا ۲۳۶) ”والمؤلفة قلوبهم“
- ④ فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۳ تا ۷۶) باب اعطار المؤلفة ومن يخاف على إيمانہ۔
- ⑤ معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۰۱ تا ۲۰۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

وجب أجزائك وردها عليك الميراث ، قالت : يا رسول الله ! كان عليها صوم شهر فأصوم عنها ؛ قال : ” صومي عنها “ قالت : يا رسول الله ! إنها لم تحج قط ، أنا حجة عنها ؛ قال : نعم ! حجي عنها “

مسئلة النية في العبادة | حديث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ” صومی عنها “ سے استدلال کر کے امام احمد اور

لہ المتصدق بشئ إذا ورثه جازله أخذه عندنا وعند غيرنا من الأئمة —

قال العيني : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، وذكر حديث الباب ثم قال : وقال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر فكرهت أخذها بالميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو سهو لأنها تدخل قهراً ، وإنما كره ثراؤا بالسلاحيات المصدق بها عليه فيصير عائداً في بعض صدقاته لأن العادة أن الصدقة التي تصدق بها عليه يسامح إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقته إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به هو وابن سيرين .

وقال ابن بطلال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني أن عمر بن الخطاب تصدق بفارس في سبيل الله فوجده يبيع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد في صدقتك — صحيح بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقته) وهو قول مالك والكوفيين والشافعي وسواك كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطة يذكرها علماءنا بأن تبطل الملك لوجب تبطل العين ، وهذا الأصل ماخوذ من قول علي عليه السلام : هو عليها صدقة وهو لنا هدية في حديث أنس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب إذا تحولت الصدقة في قفلة صدقة بركة ، فبتار على هذا الأصل جازر شراء الرجل صدقته ولكن كره لحديث عمر — كما بيناه آنفاً بالتفصيل . هذا البحث كله ماخوذ من العمدة للعيني (ج ۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقته — والمعارف

للبنوري (ج ۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

لہ قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات الوازع :

(۱) ماليتة محففة كالزكاة (۲) وبدنية محففة كالصلوة (۳) ومركبة منهما كالحج .

والنية تجري في النوع الاول في حالتها الاختيار والفروقة لمصول المقصود بفعل النائب .

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم و سلاۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے۔
 جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔
 جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے ”قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد“

ولا تجزى فی النوع الثانی بحال لأن المقصود هو تعاب النفس لا یحصل به۔
 وتجزی فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثانی وهو المشتقة بتقیض المسال ولا تجزی عند القدرة
 لعدم تعاب النفس — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغير ۱۲ مرتب

لہ ومن قال بمن السلف طاووس والحسن البصری والزہری وقتادة والیثوری وهو قول الشافعی القدیم وبہ
 قال الیث والیث والیث فی صوم النذر دون رمضان وغیره — شرح الصحیح لمسلم للنووی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب
 قضاء الصوم عن المیت۔

وفرق احسن فی صیام رمضان وصوم النذر فجازت فی الثانی دون الاول عنده حتی قال الحنابلہ:
 من مات وعليه ستون صوماً من النذر فصام عنه ستون رجلاً فی یوم واحد احسن اعنه — ودفع التصریح فی
 روایہ ابن عباس عن البخاری علی صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲، کتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم) کذا فی المعارف
 (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتب

لہ قال النووی: وذہب الجمہور إلی أنه لا یصام عن میت لا نذر ولا غیرہ حکاہ ابن المنذر عن ابن عمر و
 ابن عباس وعائشہ وروایہ عن الحسن والزہری وبہ قال مالک والیث بن عیاض وغیرہ:
 ہو قول جمہور العلماء — شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲، باب قضاء الصوم عن المیت)۔

ثم انهم اجمعوا علی أنه لا یصلی أحد عن أحد حیاً ومیتاً وكذلك اجمعوا علی أنه لا یصام عن حی وایما
 الخلاف فی الصوم عن المیت — المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتب

لہ رواہ السنائی فی سننہ الکبریٰ فی الصوم باسناد صحیح، وذكرہ البیهقی فی سننہ (ج ۳ ص ۲۵۷، باب من قال یصوم عنه
 ولم یتعلیقا، وقال صاحب الجوسر: اسنادہ علی شرط الشیخین إلا محمد بن الاعلیٰ فإنه علی شرط مسلم ۱۱ وروی
 الطحاوی فی المشکل (ج ۳ ص ۱۲۱) عن یزید بن زریج بہ۔

کذا فی نصب الرایہ وحاشیئہ ”المبغیۃ“ (ج ۲ ص ۳۶۳) باب یوجب القضاء والكفارة، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغير

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یسأل ہل یوم أحد عن أحد“ مصلی أحد عن أحد؛ فیقول: لا یوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، التذری فی الصیام والصلیام عن المست) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔

نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”عن عمرۃ بنت عبد الرحمن قلت لعائشۃ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان أقضی عنہا؟ فقالت لا ولكن تصدق عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدة (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ ارشاد شریف

حاشیہ صفحہ ۴۹۳

۱۔ قال مالک: ولم یسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدينة أن أحدًا منهم أمر أحدًا یصوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یعمل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب ۲۔ قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:-

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جار رجل إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! ان امی ماتت وعلیہا صوم شہراً فأقضیہ عنہا قال: نعم! فدين اللہ احق أن یقضى۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے ”صام عنه ولیہ باذنی الفقہ“

اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاء صوم کرتے ہو کی صورت یہ ہے کہ فدیہ ادا کرو۔

جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

۳۔ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۴ تا ۶۲، باب من مات وعلیہ صوم)؛

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن ابی امامۃ الباہلی قال : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقول فی خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شیئاً من بیت زوجها إلا

(اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : الأصل فی ہذا الباب أن الإنسان لا أن یجعل ثواب عملہ لغیرہ صلاة أو صوماً
أو صدقة أو غیرہ (کتلاوة القرآن والأذکار) عند أهل السنة والجماعة لما روی عن النبی علیہ السلام أنه ضعی
بجیشین أملمین أحدہما عن نفسه والآخر عن أمته من أقر بوجہانیتہ اللہ وشہدہ بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ
(ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، جعل تضحیۃ احدی الشائین
لأمته — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغیر)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذنیہ
محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادات بالمحضہ
کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذنیہ
ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ اس پر کہ میت تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔
اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح
وسعت ہے کہ خالص عبادات بذنیہ میں بھی نیابت کو جائز قرار دیا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی
ہے کہ میت کو عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف آن إبدار الثواب للمیت فقط؛ أولہ وللحی جمیعاً؛ وذل ذلک مختص بالنافلۃ أو عیم الغریضہ؛ ولكن لا تسقط
أصلہا عن وجبت فی ذمتہ؛ أقوال لیس ہذا محل تفصیلہا۔ فعلیک بکتب الفقہ المطولۃ۔

ہذا کلمہ ماخوذ من الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۹۶) وشرحہا فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

۱۔ اس سے پہلے دو باب ”باب ماجاء فی کراہیۃ العود فی الصدقۃ“ اور ”باب ماجاء فی الصدقۃ عن المیت“
سے متعلق تشریح پچھلے باب ”باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقۃ“ کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گذر چکی ہیں ۱۲ مرتب

بإذن زوجها قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحۃً یا دلالتاً یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیت زوج سے انفاق درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی مستحق ہوگی اور عدم اجازت کی صورت میں مال زوج سے انفاق نہ اس کے لئے جائز ہے اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے جو رقم فروغامرویؓ سے معنی "قال: إذا أنفقت المرأة من كسب زوجها عن غير أمرها فلها نصف أجرها" اس میں "عن غير أمرها" سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "فيه اشكال" "فإنه إن كان الغرض من غير أمرها الصريح وكان هناك إذن لها دلالة أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غير تنصيف وإن لم يكن لها أمر ولم يكن لها إذن دلالة ولا عرفاً فكيف الأجر؟ بل هناك عليها وزر"۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالتاً یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے انفاق کیا تو اس کو نصف اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجر کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها كان لها به أجر وللزوج مثل ذلك وللخازن مثل ذلك ولا ينقص كل واحد منهم من أجر صاحبه شيئاً له ما كسب ولها بما انفقت۔ حدیث مذکور میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجر مرآة کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے وليس معناه ان يزا احد أحد في أجر الآخر۔ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۲ ص ۸۰۷) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲
۲۔ ويمكن ان يكون المراد المشاركة في أصل الثواب فيكون بهذا الثواب وان كان أحدهما أكثر ولا يلزم ان يكون مقدار ثوابهما سوا بل يكون ثواب هذا أكثر وقد يكون بعكس قريب منه ما في "الفتح" (ج ۳ ص ۲۲۰) كذا في المعاني (ج ۵ ص ۲۹۷) ۲
۳۔ مسئلۃ الباب متعلق تشریح تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امرخادمه بالصدقة و

بَاب مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرج به حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلمه الناس :
إني لأرى مُدَّين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرج به كما كنت أخرج به ۚ

له لا بد منها من معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً — ففي العمدة للعيني : قال النووي : هي لفظة مؤنثة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاحية للفقهاء كأنها من الفطرة التي هي النفوس والخلق أي زكاة الخلقة ذكرها صاحب المحاب في المنزى . قلت (أقول العيني) : ولو قيل لفظة اسلامية كان أولى لأنها ما عرفت إلا في الاسلام ولؤيد هذا ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع .

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) زكاة الفطر (٣) زكاة رمضان (٤) زكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الروس (٨) زكاة الابدان — سماها الامام مالك رحمه الله تعالى أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحماً مقدراً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بكرة لا ترحماً (ج ٩ ص ١٠٠) في بداية "ابواب صدقة الفطر" .

وفي المعارف للبنوري (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال الشيخ : و اضاف الشرع الصدقة إلى الفطر دل على ان الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية ، كما في كتب الاصول .

أقول : المشهور أنها من اضافة شيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قال في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "المعراج" : والاضافة فيها من اضافة شيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة اضافة الحكم إلى

سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الروس الخ ١٢ رشيداً شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول | پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ ہو، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا ”قوت یوم و لیلۃ“ رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں ”زکوٰۃ الفطر“ ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ“ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق ”صلوٰۃ“ سے مراد ”صلوٰۃ عید“ ہے اور ”تزکیٰ“ سے مراد صدقۃ الفطر کی دہائی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا۔

۱۔ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في صدقة الفطر هل هي فرض او واجبة او سنة أم فعل خير مذبوب اليه ؟ فقالت طائفة : هي فرض وهم الائمة الثلاثة الشافعي ومالك واحمد ، وقال اصحابنا : هي واجبة ، وقالت طائفة : هي سنة وهو قول مالك في رواية ذكرها صاحب ذخيرة ، وقال بعضهم : هي فعل خير قد كانت واجبة ثم نسخت — وراجع للتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقة الفطر — وشرح صحيح مسلم للنووي (ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ سورة الأعلى آیت ۱۳-۱۵ پ ۱۲

۳۔ وعن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : ”تزکیٰ“ ائی تصدق صدقۃ الفطر، ”و ذکر اسم ربہ“ کبر یوم العید فی صلوة العید، وعن جماعة من السلف ما يقتضی ظاہرہ۔ روح المعانی (ج ۱ ص ۱۲۶، جزء عم سورة الأعلى آیت ۱۳-۱۵) اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں ”تزکیٰ“ سے مراد زکوٰۃ الفطر اور ”صلیٰ“ سے مراد

نماز عید ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

حقیقہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيه عن حذّہ“ کے طریق سے روایت مروی ہے ”إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی فجّاج مکة الايات صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم ذکر أو أنثى حرّ أو عبد صغیر أو کبیر مدّان من قمح (گندم) أو سواہ صاع من طعام — امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذ احادیث غریب حسن“

② امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابيه کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”أدوا ذکوة الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیراً ونصف صاع من برّ أو قال قمح عن کل إنسان إلّٰه“ — اس سے بھی حقیقہ کا مسلک صاف سمجھ میں آ رہا ہے۔

③ طحاویؒ ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت کنا نوذی ذکوة الفطر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدّین من قمح“

④ طحاویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض ذکوة الفطر مدّین من حنطة“ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؓ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت کی ہیں،

۱۔ ”فخ“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ”درہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
۲۔ ایک دروطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مد کا ہوتا ہے، لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح رہے کہ مد وزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑھائی ٹھہ تو تین ماشہ کا ۱۲ مرتب
۳۔ السّوی، السّوی : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت قیس حکمؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابراہیم نخعیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسرہؒ سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہےؒ قال

لہ عن ابی قتادۃ قال أخبرنی من دفع الی ابی بکر الصدیق صاعاً من تینینؒ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

لہ عن ابن ابی سعیر قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

لہ حدیثنا ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القواہی فذكر یارب سنادہ عن عثمان أنه خطبهم فقال: أدوا زکوۃ الفطر مبین من حنطۃ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

لہ عن ابی ہریرۃ قال زکوۃ الفطر عن کل حر وعبد ذکر أو أنشی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲م

لہ عن الحسن أن مروان بعث إلى أبي سعيد أن ابعث إلى بزکوۃ رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مردان لا یعلم إنما علینا أن نعطي لكل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو نصف صاع من بر (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲م

لہ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرة إذ كنت فہم أن یعطوا عن الصغیر والكبیر الحر والملوک مین من حنطۃ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

لہ عن بیان کرتے ہیں ”کتب عمر بن عبدالعزیزؓ الی عدی بن أرطاة کتا با فقرآہ علی منبر البصرة وأنا أسمع، أما بعد فمر من قبک من المسلمین أن یخرجوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر أو نصف صاع من بر“ (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲م

لہ عن مجاہد: فی زکوۃ الفطر صاع من کل شئ سوی الحنطۃ، والحنطۃ نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲م

لہ و تلہ شیعۃ قال: سألت المحکم وحماداً وعبد الرحمن بن القاسم عن صدقة الفطر فقالوا: نصف صاع حنطۃ (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲م

لہ مثل اثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب الصدقة قبل العيد ۱۲م

”نصف صاع من بُسّ“

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ”تلك قيمة معاوية لا أتبناها ولا أعمل بها“ لیکن بعد میں جب ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ ”نصف صاع گندم“ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (كما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُسّ“

متجددین کا ایک فاسد نظریہ اور اس کا جواب؛ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُسّ“ کے جملہ سے استدلال کر کے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

لہ الکوکب الدرّی (ج ۱ ص ۲۴۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب قیسی ہی معنی ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ”نصف صاع گندم“ نہ ماننے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا عمل اس وقت تک تھا جب تک کہ وہ ”نصف صاع“ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہو ”عن عیاض بن عبد اللہ قال سمعت ابوسعید و ہولیس آل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من آقط، فقال لدرّیل: أو مدّین من قمح، فقال: لا! تلك قيمة معاوية إلى ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو
سُورَٰنِ کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔

لیکن بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب
نہیں، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں۔
دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا
يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ“ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت
سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل
تغیر ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور
اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ
نہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ
ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت کے استدلال
خالص جہالت ہے۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں
پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب
اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ
یہ کہ ”باب صدقة الخيل“ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو زکوٰۃ
فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے
نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپؐ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا
کہ ”قد عفوت عن صدقة الخيل“ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے
لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرمادیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تحصیل و تنفیذ تھی۔
 متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر
 میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع
 مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے
 بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی
 مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپ
 کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جو اور کھجور کی قیمت لگا کر گندم
 کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر
 منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔
 اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر
 کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا
 اور جن کو آپ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقدار پر
 زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رِمَضَانَ صَاعًا
 مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرَ أَذْنَتِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ "اس
 حدیث میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف
 مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن
 امام ابو حنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر
 نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطارؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبد العزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی
 یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن ہبیہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبد اللہ بن المبارک ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبد اللہ بن المبارک، عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبی اور عبد اللہ بن وہب نے ابن ہبیہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

۱۔ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کنزانی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۹۲) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین — روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ تحریم وعبدہم صغیرہم وکبیرہم مسلمہم وکافرہم من الرقیق" ۱۲ مرتب

۳۔ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وہو أعرف بمراء الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

۴۔ قال: ینخرج الرکۃ الفطر عن کل مملوک له وان کان یهودیا أو نصرانیا — نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۵۔ قال: کان ینخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیرا وکبیرا وعبدا ولو کان نصرانیا مدین من قمح أو صاعا من تمر — زیلعی (ج ۳ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۶۔ وحدیث ابن ہبیۃ یصلح للمتابعۃ سیما من روایۃ ابن المبارک عنہ — زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۷۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزينة نے تویہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنی"
 واللہ اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمِّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراجه

لہ کذا فی حاشیۃ "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) — وراجع للتفصیل "المعارف" (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۳)

ۛ اعلم: أن هذا الباب (ای باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة :

الاولی : معرفة صدقة الفطر لغتها وشرعاً (وقد بیّناه مفصلاً فیما سبق)

الثانیہ : معرفة وجوبها (فبأحادیث الباب وأحادیث أخرى)

الثالثة : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس یمونه مؤنة تامة وعلی علیه ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحریة والغنی)

الخامسة : معرفة ركنها (هو التملیک)

السادسة : معرفة شرط جوازها بكون المصروف إليه فقيراً

السابعة : معرفة من تجب علیه (فتجب علی الابن اولاده الصغار الفقراء وعلی السید عن عبده ومدبره و

مدبرته وأم ولده)

الثامنة : معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومما لیکم للخدمة دون مکاتبه وزوجته)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فيها

العاشر : معرفة الكیل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر : معرفة وقت وجوبها (هو طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر : معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً علی الأصح)

الثالثة عشر : معرفة وقت استحباب أدائها فقد اتفقت الأئمة الاربعة فی استحباب أدائها بعد فجر يوم الفطر قبل

الذباب إلى صلوة العید)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقدیمها علی يوم الفطر (وسیأتی تفصیله فی الباب الآتی)

الخامسة عشر : معرفة وقت أدائها (والتفصیل فی الباب الآتی) — هذا لمفصّل ما فی العمدة للبعینی

(ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) فی بداية ابواب صدقة الفطر — ومن یرد التفصیل البسط فی هذه المباحث

فی شرح الفطر ۛ شیخ الشرنوبلی

دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فیہ (ای رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أذى فریضة فیما سواہ ومن أذى فریضة فیہ کان کمن أذى سبعین فریضة فیما سواہ“۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسیؓ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحلَّ فرخص له فی ذلك : ”نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱۔ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ المعارف للبہقائیؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۳ م

۳۔ حلّ حلولاً (ن۔ ض) علیہ أمر اللہ : واجب ہونا ۱۲ م

۴۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ ۱۲ م

۵۔ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وہو المذکور فی ”قواعد“ ابن رشد وہوالاصح۔ کذا فی المعارف، ۱۲ م

۶۔ (ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینیؒ : قال ابن المنذر : وكره مالك والليث بن سعد تعجيلها قبل وقتها۔ ۱۲ م

عمدة القارئ (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۷۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زكى قبل الوقت أعاد كالصلوة۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیث باب سے ہے۔ پہلی روایت اور پر ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری روایت یہ ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمس: انا قد اخذنا زکوٰۃ العباس عام الاول للعام“ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سبب وجوب ہے جبکہ حولان حول زکوٰۃ کے لئے شرط ادار ہے نہ کہ سبب وجوب، لہذا حولان حول کو وقت صلوة پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ مَّا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأن یُعَدَّ احلکم فیحتطب علی ظہرہ ذی تصدق منه ویستغنی بہ عن الناس خیر لہ من أن یسأل رجلاً أعطاکہ أو منعه ذلك“ مسئلۃ الباب متعلق ضروری کلام ”باب من تحل لہ الزکوٰۃ“ کے تحت گزر چکا ہے۔

فإن الید العلیا خیر من الید السفلی“ ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخذہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

۱۔ لہٰذا سبب وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئینہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا۔
۲۔ بلکہ زکوٰۃ کا سبب وجوب وجود نصاب ہے لہٰذا اس کے پائے جانے سے نفس وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲ م

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۶) باب لا صدقۃ الا عن ظہر غنی۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۳۷) باب لا صدقۃ الا عن ظہر غنی ۱۲ م
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

- (۴) ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلم أن السفلی ہی غیر المتعففہ)
 (۵) ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 (۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے،
 گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔
 (۷) علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول رائج ہے یعنی علیا مراد ید متعففہ اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 وابدأ بمن تعول یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقربار سے ہونی چاہئے اس
 لئے کہ ایسی صورت میں وہ دواجروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر صلہ رحمی۔ کما قال
 علیہ الصلاۃ والسلام: لَهَا أَجْرَانِ أَجْرُ الْقَرَابَةِ وَأَجْرُ الصَّدَقَةِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إِنْ أَمْسَأَلَهُ كَدَّ يَدَيْهِ الرَّجُلُ وَجْهَهُ
 إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلَ سُلْطَانًا أَوْ فِي أَمْرٍ لَا يَدَّ مِنْهُ "مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت
 اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہے لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو
 اگرچہ سائل مالدار نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے
 اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہی سلطان سے سوال کر کے بیت المال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔
 پھر "أَوْ فِي أَمْرٍ لَا يَدَّ مِنْهُ" کا مطلب یہ ہے کہ حاجت شدیدہ کے وقت غیر سلطان سے بھی مال درست ہو واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هَذَا آخِرُ كَلِمَةٍ فِي هَذَا الْبَابِ

وبہ ہیتمی شرح ابواب الزکاة بعون اللہ تعالیٰ ولطفہ وکرمہ، وسنبدا فی شرح ابواب
 الصوم إن شاء اللہ تعالیٰ۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢
 والحمد لله أولاً و آخراً

لے کما اختارہ الحافظ فی المفتاح (ج ۲ ص ۲۳۶، باب مقدم الاغن پر غنی) والعمدة (ج ۸ ص ۲۹۴ و ص ۲۹۵، باب لا صفة لہ) ۱۲ مرتب
 لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوة علی الزوج والايتام فی الحجر ۱۲ م
 لہ کَدَّ يَدَيْهِ كَدًّا (نَصْر): کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کَدَّ الرَّجُلُ:
 تھکانا۔ کَدَّ الرَّأْسُ: سر میں گھنگھنی یا خوب کھبانا۔ کَدَّ الشَّيْءُ: ہاتھ سے چھین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر
 "يَكْدِرُ بِهَا الرَّجُلُ وَجْهَهُ" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ
 "نہایۃ لابن الاثیر میں ہے "أَرَادَ بِالْوَجْهِ مَارَهُ وَرَوْنَقَهُ" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الصَّوْمُ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشوراء اور ایام بقیع کے روزے رکھتے تھے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

۱۔ الصوم لغة: الإمساك مطلقاً أي على أي شيء كان في أي وقت كان — وشرعاً: الإمساك عن المفطرات (الأكل والشرب والجماع) حقيقةً أو حكماً (فإن أكل أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر لأنه مسك حكماً وإن كان غير مسك حقيقة) في وقت مخصوص (وهو من طلوع الفجر إلى الغروب) بنية (وهو أن يكون على قصد التقرب من الله بها) وهو أن يكون مسلماً عاقلاً طاهراً من الحيض والنفساء — كذا في "اللباب" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "الجمهرة" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإيضاح من المرتب

۲۔ وفرض صوم رمضان لعشر شعبان بسنة ونصف بعد الهجرة، كما ذكر ابن جرير في تاريخه وابن كثير في "البدایة والنہایة" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۳۴۷)۔ وفي السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام وفيها زكاة الفطر ونصب الصدقات كما يقول ابن كثير وغيره — كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

۳۔ قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ۔ اسی طرح "السیالی البین" انہی دنوں کی راتوں کو کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشورار کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض و واجب ہی کی ہوتی ہے۔

لہ (ج ۱ ص ۳۳۲)، باب فی فضل صومہ (آئی عاشورار)۔ عن عبد الرحمن بن مسلمۃ عن عمہ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت (آئی النبی صلی اللہ علیہ وسلم) : صمتم یومکم هذا ؟ (آئی عاشورار) قالوا : لا ، قال بنقل فأتتموا بقیۃ یومکم واقضوه۔ قال ابوداؤد : یعنی یوم عاشورار۔ نیز بخاری میں حضرت سلمۃ ابن الاکوع کی روایت ہے " قال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم فإن الیوم یوم عاشورار (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشورار نیز مسلم میں حضرت ریح بنت عوف بن عفرار کی روایت ہے " قالت أرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غدا عاشورار الی قریۃ الأنصار الی حول المدینۃ من کان أضح صائماً فلیتم صومیہ ومن کان أضح مفطراً فلیتم بقیۃ یومہ فکنت بعد ذلک نعومہ ونصوم صبیاننا الصغار منهم إن شاء اللہ۔ (ج ۱ ص ۳۶۰) باب صوم یوم عاشورار نیز بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت ہے " قالت : کان یوم عاشورار تقومہ قریش فی الجاہلیۃ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ فی الجاہلیۃ ، فلما قدم المدینۃ صامہ وأمر بصیامہ فلما فرض رمضان ترک یوم عاشورار فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ۔ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار۔ نیز مسند احمد میں حضرت معاذ بن جبل کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " وأما أحوال الصیام فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فجعل یصوم من کل شہر ثلاثۃ ایام وقال یزید راحد رواہ ہذا الحدیث) فصام سبعة عشر شہراً من ربيع الاول الی رمضان من کل شہر ثلاثۃ ایام وصام یوم عاشورار ثم إن اللہ عز وجل فرض علیہ الصیام فانزل اللہ عز وجل : یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام الخ (ج ۵ ص ۲۴۶) حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

روایت مذکورہ کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی فرماتے ہیں : ہذا مرسل عبد الرحمن لم یدرک معاذ بن جبل۔ بیہقی (ج ۴ ص ۲۰۰) باب ما قیل فی بدء الصیام الخ۔ لیکن مرسل حنفیہ کے ہاں مقبول ہے۔ نیز ابن قلیس اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا أن نصوم لیس فی ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة " سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی صوم الثلاث من کل شہر۔ یہ تمام احادیث صیام رمضان کی فرضیت سے قبل عاشورار اور ایام پیس کے روزوں کی فرضیت پر دلالت ہیں۔ جاتین کے دلائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۱)۔ (۲) فتح الباری (ج ۴ ص ۸۷) باب وجوب صوم رمضان۔

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ | رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدید گرمی اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَهْ يَرْمِضُ الذَّنْبُ“ اُی مَحْرَقَتُهَا۔ پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسمِ اِکْرَامِ میں سے ایک نام ہے۔ لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“۔ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی اضافہ کے بغیر استعمال نہیں ہوتا۔

لَمْ يَرْمِضْ يَرْمِضًا (مَصْحُوحٌ) النَّهَارُ: دِنٌ كَاسْتِغْرَامٍ يَرْمِضُ يَرْمِضًا: رَيْتُ وَغَيْرُهُ يَرْجُو دُخُولَ بَطْنِهَا. الرَّمْضُ: غَرْمٌ زَمِينٌ سَے پاؤں جلنا۔ الطَّارُ: پِیاس کی تیزی سے پرنہ کے جوف کا گرم ہونا۔ عینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲ م۔ لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً مُبِيرًا حَمْدَ عَمَّانِي نَوْرًا لِّلَّهِ مَرْقَدَةً قَرِيبَةً هِيَ: لَّانَ التَّسْمِيَةُ بِرَمَضَانَ قَبْلَ الشَّرْعِ الَّذِي عَرَفْنَا مِنْهُ اَنَّهُ يَرْمِضُ الذَّنْبُ۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف نکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں روزے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبارت قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

مَا قَالَ الْقَارِي: وَرَمَضَانَ وَإِنْ صَحَّ أَنَّهُ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى فَغَيْرُ مُشْتَقٍّ أَوْ رَاجِعٌ إِلَى مَعْنَى الْغَافِرِ أَيْ لِحُجُو الذَّنْبِ وَتُكْفَرُ بِهَا۔ كَذَا فِي فَتْحِ الْمَلِہِم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ سیفی

اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ:

قَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يُقَالُ رَمَضَانَ عَلَى انْفِرَادِهِ بِجَالٍ دَائِمًا يُقَالُ: شَهْرُ رَمَضَانَ۔ بِذَا قَوْلِ اصْحَابِ الْكَلْبِ،

اور اس بارے میں اہل لغت نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ جو مہینے حرف رارے شروع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیع الثانی اور رجب

۱۰۰۰ و زعم ہولاء ان رمضان اسم من اسماء الله تعالى فلا يطلق على غيره الا بغيره۔

وقال أكثر اصحابنا وابن الباقلاني : ان كان هناك قرينة تصرف الى الشهر فلكرامته والا فليكره ، قالوا : فيقال : صمن رمضان ، ومن رمضان افضل الاشهر ، ويندب طلب ليلة القدر في اواخر رمضان وامثابه ذلك ، ولا كرامته في هذه كله ، وانما يكره ان يقال : جار رمضان ، ودخل رمضان ، وحضر رمضان ، واحب رمضان ونحو ذلك ۔

والمذهب الثالث : مذهب البخاري والمحققين انه لا كرامته في اطلاق رمضان بقرينة وبغير قرينة ، وهذا المذهب هو الصواب والمذهب الاولان فاسدان لان الكرامته إنما تثبت بنهي الشرع ولم تثبت فيه نهى — وقولهم : انه اسم من اسماء الله تعالى ليس بصحيح ، ولم يصح فيه شيء وان كان قد جاز فيه اثر ضعيف ، واسماء الله تعالى توقيفية لا تطلق الا بدليل صحيح ولو ثبت انه اسم لم يلزم منه كرامته — وهذا الحديث المذكور في الباب (عن ابی ہریرۃ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اذا جاز رمضان فتحت ابواب الجنة الخ) صريح في الرد على المذاهبين ، ولهذا الحديث نظائر كثيرة كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۳ ص ۳۶۶) كتاب الصيام ، باب فضل شهر رمضان ۔

جو حضرات لفظ ”شہر“ کے بغیر لفظ ”رمضان“ کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تقولوا رمضان ، ان رمضان اسم من اسماء الله تعالى ولكن قولوا : شهر رمضان“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب هل يقال رمضان او شهر رمضان ومن رأى كلمة واسعا — اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب هل يقال الخ ۱۲ مرتب عفا الله عنه دعا فاه

حاشیہ صفحہ ہذا

۱۰۰۰ و ذکر الشہر مع رجب قول الصلاح الصفدی ومن تبعہ وليس ذلك عند عامة اهل اللغة والادباء ، وبعضهم :

ان حادی عشرین شہر جمادی ۴ فی کلام الشہود لمن تسبیح

ذکر الشہر وهو مع رمضان ۴ والربیعین غیر ذالم یسبحوا

کذا في المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضهم :

ولا تصف شہراً الى اسم شہر ۴ الا ما اوله الراء فنادر

(باقی حاشیہ صفحہ ۵۱۵)

ان کو لفظ ”شہر“ کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا بند نہیں کی جاتی۔
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اول لیلة من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین ومرتدة الجن الخ“ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے یعنی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور تاضی
 عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزولِ رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگزر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستن منہار جیاً فیمتنع لانه فیما روده ماسمع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ سورۃ بقرہ رقم الآیۃ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنائاً رجب) ہو الصبح لأن ذکر الشہر مع الربیعین فرقاً بین الشہر والموسم كما ذکر بعض أئمة
 اللغة، و ذکرہ مع رمضان لتوہم أنه اسم من أسماءہ تعالیٰ، ولایوجد فی ”رجب“ أحد من ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الرار اسماء شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات الرار میں فصیح و شہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے،
 واللہ اعلم تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث فصل فی ذکر الشہر مضافاً الی رمضان

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب ہل یتقال رمضان أو شہر رمضان الخ

(۳) روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ رقم الآیۃ ۱۸۵)

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۱۔ صدق تصفیاً : قید کرنا، ہتھکڑی لگانا ۱۲ م

۲۔ یہ ”مارد“ کی جمع ہے معنی سرکش ۱۲ م

۳۔ علامہ توربشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور کفر و کفر کی جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطین اللہ کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہذا شیاطین جتنیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

(بزیادات من المرتب)

بَاب مَا جَاءَ فِي كَسْرِ هِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية، فقال:

كلوا، فتسحى بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صفدت الشیاطین“ کے معنیوں کو اسی روایت میں آگے ”سلسلت الشیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۳ مرتب

لہ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳) ۱۲ م

لکھ ہو (ای الشک) استوار طری الا دراک من النقی والإثبات، وموجبہ ہذا أن یغم الهلال لیلۃ الثلاثین من شعبان فیشک فی الیوم الثلاثین أم من رمضان ہو آدم من شعبان، أو یغم من رجب ہلال شعبان فاکملت عدتہ ولم یکن رؤی ہلال رمضان فیقع الشک فی الثلاثین من شعبان أو الثلاثون أو الحادی الثلاثین کذا فی فتح القدیر وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم) ۱۲ مرتب

اليوم الذي شد فيه فقد عصى أبا القاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور یہیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیت نفل روزہ رکھنا

لے چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے لمیلة الشک کی تعیین ”لیلة الثلاثین من شعبان“ سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں ”یوم الشک هو اليوم الأخير من شعبان الذي يحتمل أن يكون آخر شعبان أو أول رمضان — عنایہ بہا مش فتح القدير (ج ۲ ص ۵۷) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں ”و یوم الشک هو اليوم الذي يتحدث الناس فيه بربوثة الهلال ولم تثبت رؤيته أو شهود واحد فروت شهادته أو شاهدان كما سقانا ردت شهادتهما — عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم)۔

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کے ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہ اس کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابراؤد ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

ثم إنه من رمضان يجزئ وهو قول الأوزاعي والثوري ووجه للشافعية (يعني اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہوتا ثابت ہوگا۔ یہاں امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعي واحمد الجزية إذا أخبره بن شقيق بن عبد أو امرأة — عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ و ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا

باتفاق جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں نیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ماجاء لا تقدموا الشهر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بيوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ماجاء لا تقدموا الشهر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بيوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ الخ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و العمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يتجمل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لمعنى رمضان وإن كان رجل يصوم صوماً فوافق صيامه ذلك فلا بأس به عندنا“ (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين وبِقَوْلِ سفيان الثوري و مالك بن أنس وعبد الله بن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق كرهوا أن يصوم الرجل اليوم الذي يشك فيه“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”والثالث أن ينوي التطوع وهو غير مكروه عندنا وبه قال مالك و في “الأثرات“ حكى عن مالك جواز النفل فيه عن أهل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) و هو قول الأوزاعي والليث وابن مسلمة وأحمد وإسحاق (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) والله أعلم۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا الخ ۱۲ مرتب

۳۔ و في جوامع الفقه: لا يكره صوم يوم الشك بنية التطوع والأفضل في حق النواص صوم بنية التطوع بنفسه خاصة وهو مروي عن أبي يوسف، وفي حق العوام التلوم (الانتظار، أي يمك) إلى أن يقرب الزوال، وفي المحيط “إلى وقت الزوال“ فان ظهر أنه من رمضان نوى الصوم وإلا أفطر كذا في العمدة (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ مرتب

۴۔ اور جہاں تک ”إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیث باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم وفقہ کی بنا پر شکوک و سادس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا ایضاً نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان و سادس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَا الْهِلَالِ وَالْإِفْطَارَ لَهُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وألفظ رؤيته: اس حدیث نے یہ صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت ”شہر“ کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثبوت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ چاند کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوت شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

لہ صوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) أَن يَنْوِي عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ كَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ أَوِ الْكَفَّارَةَ وَهُوَ مَكْرُوهٌ أَيْضًا لِأَنَّ كَرَاهِيَتَهُ خَفِيفَةٌ وَإِنْ ظَهَرَ أَنَّهُ مِنْ شَعْبَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ نَفْلًا وَفِيلَ يَحْزِيهِ عَنِ الَّذِي نَوَاهُ مِنَ الْوَاجِبِ وَهُوَ الْأَصَحُّ وَفِي الْمَحِيطِ وَهُوَ الصَّحِيحُ -

(۲) أَن يَضْحَجَ (بَأَن يَتَرَدَّدُ) فِي أَصْلِ النِّيَّةِ بِأَن يَنْوِي أَن يَصُومَ غَدًا إِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ وَلَا يَصُومُ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِيرُ صَائِمًا -

(۳) أَن يَضْحَجَ فِي وَصْفِ النِّيَّةِ بِأَن يَنْوِي إِنْ كَانَ غَدًا مِنْ رَمَضَانَ يَصُومُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ فَعَنْ وَاجِبٍ آخَرَ فَهُوَ مَكْرُوهٌ -

(۴) أَن يَنْوِي عَنْ رَمَضَانَ إِنْ كَانَ غَدًا مِنْهُ وَعَنْ التَّطَوُّعِ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ، يَكْرَهُ -

كذا في العدة (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا

وراجع للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال - و

أوحب المسالك (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صيام اليوم الذي يشك فيه - ۱۲ رشيد الشارف

ارشاد ہے ” فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَقَدْ سِوَالَهُ “ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا اِنَّهُ — فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ذَكَرَ مَضَانَ فَقَالَ : لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تَفْطُرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَقَدْ سِوَالَهُ “ — یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو۔

حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ ” الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعَشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ “۔ صحیح بخاری، حوالہ بالا۔ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ ” رویت ہلال “ (ص ۱۵) ” مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رویت شہود کا ہے “ میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کر کے بعد اس موضوع پر نفیس بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

” یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رویت پر رکھا ہے۔ لفظ ” رویت “ عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجاز ہے۔ اس لئے جہل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہو کہ عام آنکھوں سے نظر آئے معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُفق پر وجود نہیں بلکہ رویت ہے۔ اگر چاند اُفق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رویت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور پیدائش معلوم کر دو اور اس پر

عمل کرو، یا آلات رصدیہ اور دوربینوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو، بلکہ فرمایا ” فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ “ یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے مہینہ ختم سمجھو۔ اس میں لفظ ” غم “ خاص طور سے قابل نظر ہے، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے ” بھلا ہونا “

وشرح قاموس یہ ہیں :-

کے حامل ہونے کی بنا پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں، اس کے علاوہ حدیث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

غدا الهلال على الناس غمًّا إذا حال
دون الهلال غمًّا رقيقًا وغيرة فلم يسر
(تاج العروس شرح قاموس)

بہ سے معلوم ہوا کہ چاند کا وجود خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم کر کے حکم دیا ہے کہ یہ مستور ہوجانے کیلئے موجود ہونا لازمی ہے جو چیز موجود ہی نہیں اس کو معدوم کہا جاتا ہے، محاورات میں اس کو مستور نہیں بولتے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چاند کے مستور ہوجانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی سبب پیش آئے بہر حال جب نگاہوں سے مستور ہو گیا اور دیکھا نہ جاسکا تو حکم شرعی یہ ہے کہ روزہ عید وغیرہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ کچھ صحابہ کرام عمرؓ کیلئے نکلے، راستہ میں چاند پر نظر پڑی تو چاند کا سائز بڑا اور روشن دیکھ کر آپس میں گفتگو ہوئی، بعض نے کہا کہ یہ دو رات کا چاند ہے، بعض نے کہا تین رات کا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان لوگوں کو چھپاکہ تم نے اس کو اول کس رات میں دیکھا، بتلایا گیا کہ فلاں شب میں رویت ہوئی تھی، ابن عباسؓ نے فرمایا:
إن رسول الله صلى الله عليه وسلم
مدّ للرؤية فهو لليلة رأيته
یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رویت کی طرف منسوب فرمایا ہے اس لئے اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اس کی رویت ہوئی ہے۔
صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۳۸ بابیان ان لكل بلد رؤيته
وانهم اذا راوا الهلال ليلة ثبت حكمه لما بعد غنم

اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں بلکہ اس کے عام نگاہوں کیلئے قابل رویت ہونے کا ہے اور زمین کے ذریعہ شمسی شعاعوں کے مستور چاند کو دیکھ لینا یا بذریعہ ہوائی جہاز پر واز کر کے بارہ لوگ اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رویت کہلاتے کا مستحق نہیں اور کسی چیز کا قابل رویت ہونا یا دیکھا جانا مسئلہ نہ سائنس کا ہے نہ محکمہ موسمیات و فلکیات سے اس کا کوئی علاقہ ہے، یہ عام واقعاتی معاملہ ہے اگر کوئی شخص ایک معین وقت اور معین جگہ میں کسی واقعہ کے دیکھنے کا مدعی ہو اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہم اس وقت وہاں موجود تھے ہم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا تو اس کا فیصلہ نہ محکمہ موسمیات کے پاس جانے کی چیز ہے نہ محکمہ فلکیات و ریاضیات سے اس کا کوئی تعلق ہے اس کا فیصلہ اسلامی عدالتوں میں قاضی شرعی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن حالت دونہ غیاۃ فاکملوا مثلاً ثین یوماً“ جس صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُفق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے منظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوتِ ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس سے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں حواس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے، اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو رجحان السبیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی راج ہی کر سکتا ہے جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

اں اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا راج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا راج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا، ”۱۲ مرتب غفی عنہ“

۱۵ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوموا لرؤیتہ واقظرو لرؤیتہ فان انعم علیکم فاکملوا عداۃ شعبان ثلاثین“ ۱۲ م

==== حاشیہ صفحہ ۵۲۲ =====

۱۵ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۱) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲) - ۱۲ م

نے اپنی کتاب ”آثار الباقیہ“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رویت پر بنیاد رکھی ہے۔

۱۔ اس کتاب کا پورا نام ہے ”آثار الباقیہ عن القرون الخالیہ“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈورڈ سٹراؤ کے حاشیہ کے ساتھ لیزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ مبتلا یا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علماء البیہیۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضۃ فی أواخر اعمال رویت الهلال ہی البعاد لم یوقف علیہا إلا بالتجربۃ، وللمناظر أحوال ہندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر وفی ما إذا تأملہا متائل منصف لم یتطع بت الحکم علی وجوب رویت الهلال أو امتناعہا“

”یعنی علماء ریاضی و ہیئت اس پر متفق ہیں کہ رویت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رویت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکے گا“

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء لیزک) ”رویت ہلال“ (ص ۳۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ رویت ہلال (ص ۳۰) ۱۲ م

۳۔ اس جگہ یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رویت کو مدار قرار دیا، وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقے رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا انق پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظم کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگین آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی کمیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروق عظیم و جلیل

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتا ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی و شافی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إنني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس أن يصوموا غداً! اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہو یا ہو جو چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت کا عمل پیہم رہا۔ ”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۲۴

لے یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی“ سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے یعنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت روایت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں) نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا۔۔۔ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”روایت ہلال“ ص ۲۵ تا ص ۲۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

دے لیں پردہ یا دور سے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا دائر لیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

(بانی جامعہ اسلامیہ)

واقع ہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت نا قابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام (بانی)

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھایا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات اُن خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جاسکے اور چہرہ بشہرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بیان کیا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش — البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو و مرد یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے، کیونکہ حدیث باب کی بناء پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خیر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حتم غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ينقصان رمضان

۱۔ یہ تمام تر تفصیل ”روایت ہلال“ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے، بتغیر سیر من المرتب ۱۲
 ۲۔ اعلم انہ لو شہد رجل برویة الهلال نہارا لا یعتبر بہا سوا رکانت قبل الزوال أو بعد، ولو شہد برویة فی اللیلۃ الماضیة فان کان ہلال رمضان فلیسم بقیة یومہ و یقفیہ ان اکل، و ان لم یاکل و کان قبل الضحوة الکبری صام و لا قضاء — عدم العبرة لہا علی قول ابی حنیفہ و محمد، و الأصل عندہما انہ لا تعتبر رویة نہارا، و انما العبرة لرویتہ بعد غروب الشمس، و عند ابی یوسف تفصیل، و راجع لہ ”رد المحتار“ و فیہ : وقد صرحتم ائمة المذاهب الاربعہ بان الصحیح انہ لا عبرة برویة الهلال نہارا، و انما المعتبر رویة لیلا — کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) مرتب ۱۲
 ۳۔ فان قیل : کیف سمي شهر رمضان شهر عید و انما العید فی شوال فقد اجاب عنه الاثرم بجوابین :
 اھمہما انہ قد یری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان۔

والثانی لما قرب العید من الصوم اضاقت العرب الیہ بما قرب منه۔

قلت (ای یقول العینی) فی بعض الفاظ الحدیث التصریح بان العید فی رمضان، رواہ أحمد فی مسندہ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبۃ قال سمعت خالد الخزاز یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

وذوالحجۃ " حدیث باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انہما لا ینقصان معافی سنة واحدة ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقلہ الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں انتیس کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس کا ہوگا تو دوسرا لامحالہ تیس کا ہوگا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدیہہ غلط ہے ۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، ائی أن الأحکام فیہا متکملة وإت کانا تسعة وعشرون۔ یعنی مہینہ اگر چہ انتیس دن کا ہو، احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طحاویؒ اور امام بیہقیؒ نے یہی قول اختیار کیا ہے ۔

③ لا ینقصان معافی سنة واحدة علی طریق الأكثر الأغلب وإن بدر وقوع ذلك۔ حکاۃ الحافظ فی " الفتح "۔

④ انہما لا ینقصان معافی الحقیقة وان نقصانی رؤية العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے کچھ بھی انتیس کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے ۔

⑤ انہما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشرہ ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے ۔

ابن ابی عمیر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : " شہران لا ینقصان " فی کل واحد منہما عید رمضان ذوالحجۃ " و ہذا سندہ صحیح ۔
کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۲۸

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا عید لا ینقصان رمضان ذوالحجۃ ۱۲ م

۲۔ السنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۲۵۱) باب الشہر یخرج تسعا وعشرین فیکمل صیامہم ۱۲ م

۳۔ (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۴۔ مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبانؒ کی بیان کردہ ہیں ۔ کما حکاہ العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵)

باب شہرا عید لا ینقصان ۔ نیز پانچویں توجیہ علامہ خطابیؒ نے نقل کی ہے ۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل " المختصر "

للنذری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشہر یكون تسعا وعشرین ۱۲ مرتب

⑥ انھما لا ینقصان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المقالة ۔

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی اتنیس کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدلاہٹہ باطل ہے ۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینبغی وصفھما بالنقصان ۔

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِکُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤُوسُهُمْ

أُخْبِرَنِي كَرِيبُ بْنُ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتُ الْحَارِثِ بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ قَالَ: فَقَدِمْتُ الشَّامَ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَهْلَ عَلَى هَلَالِ رَمَضَانَ وَأَنَا

۱۔ وهذا حکاہ ابن بزیۃ من قبلہ ابوالولید ابن رشد ونقلہ المحب الطبری عن ابی بکر بن فورك، کذا

فی فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۲۔ کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ قالہ الزین بن المنیر، کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲ م

۴۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۵۔ کما قال النورسی فی المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲ م

۶۔ حدیث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے؛

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شہرا عید لا ینقصان ۔

(۲) عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شہرا عید النہ ۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹) ۱۲ م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيت الهلال؟ فقال: رأينا ليلة الجمعة، فقلت: رأينا ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت ليلة الجمعة؟ فقلت: رأاه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكن رأينا ليلة السبت فلاننا لنصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً ونراة فقلت: ألا تكفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۰ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں: ”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟ — اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصور ہی نہیں، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغیر لیسیر من المرتب

۱۲ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اس شہر میں رویتِ ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء سے یا استفاضہ خبر سے۔

۱۔ وفی الدر المختار: واختلاف المطالع غیر معتبر علی ظاہر المذہب، وعلیہ اکثر المشائخ وعلیہ الفتویٰ، فیلزم اہل المشرق برویة اہل المغرب اذا ثبتت عندہم رویتہ ادلک بطریق موجب کذا فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۲) باب بیان ان لكل بلد رؤیتہم الہ

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں:۔
 ”اس مسئلہ میں فقہار امت، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے، ایک یہ کہ اختلافِ مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے تیسرا یہ کہ بلا رعبیدہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے، اور عجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہار است حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی چاروں فقہ کے فقہار میں موجود ہے فرق صرف کثرت و قلت کا ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ
 نہ ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گزر چکی ہے ۱۲ م

۳۔ اگر کوئی خیراتی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار، ٹیلیفون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت منکر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ جب ایسا بیان دیے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے۔ اس میں نہ

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زبلی نے کنز کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بعیدہ کی رویت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے، صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پرتفق ہونا عسلاً باور نہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پہنچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

”رویت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۱

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزبلی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین

زبلی صاحب ”نصب الراية“ کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبیین الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال:

والأشبه أن یعتبر الخ ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

۱۔ دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فتوعلم اور ”رویت ہلال“ (ص ۵۸)۔

۲۔ فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳، باب بیان ان لكل بلد رؤیتهم الخ) : وقال الزیلعی : والاشیہ ان یعتبروا وهو مختار صاحب التجرد وغیرہ من المشائخ، لکن قال الشیخ ابن الہمام : الاخذ بظاہر الروایۃ احوط قال فی رد المحتار : وهو المعتمد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلۃ، والیہ ذهب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان ان لكل بلد رؤیتهم الخ) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم ینبغي ان یعتبر اختلافہا ان لزم منه التقادیر بین البلدین باکثر من یوم واحد، لان النصوص مصرحة بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثین، فلا تقبل الشهادة ولا یعمل بہا فیما دون اقل الحد ولا ازید من اکثرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ اٹیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ ۲۵۵، کتاب الصیام، باب ما جاز فی رؤیة الهلال للصیام والفطر فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباس رضی کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قرب و بعد ایک اجتہادی چیز ہے۔ اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی کے نزدیک اگرچہ اختلافات مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رویت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

نیز ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون يوماً فلا تصوموا حتی تروا الهلال الخ — نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال) میں مروی ہے ”الشهر ثلاثون و طبق کفیه ثلاث مرات“ نیز مروی ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال إنا أمة أمیة لا نکتب ولا نحسب“ الشهر هكذا وهكذا، وعقد الأبهام فی التالفة والشهر هكذا وهكذا یعنی تمام ثلاثین — لہذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گھنٹوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اٹھائیس تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہوگا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہے، لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شروع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رویت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شروع کیا تو دور دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رویت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا عقلاً معقول ہے نیز علما نے اسے یہ توجیہ غلطی۔

هذا كله ما خوذ من ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) الی (ص ۶۰) بزيادة من المرتب عافاد الله

صرف حضرت کریج تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریج کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریج تھے۔

۱۰۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم۔ ۱۲ م
لیکن مذکورہ جواب حافظ زلیعیؒ شارح کنز اور متاخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتاویٰ ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۵

۱۱۔ کما فی "المعارف" للبنوریؒ (ج ۶ ص ۲۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لأنہ لم یشهد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم المحاکم، ولئن سلم فلأنہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فهو واحد لا یشیت بشہادۃ وجوب القضاء علی الناس، کما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "المجمر" ولفظ ذکر کرت۔ ۱۲ مرتبہ
۱۲۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما سنن أن کریجاً لم یشهد برویۃ نفسه فردد بقولہ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان صیغۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ کما ہو مصرح فی کتبنا۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۱۳۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما یبیتا۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاز ان الصوم لرویۃ الہلال والافطار لہ۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءِ رمضان میں تو ثبوت ”شہد“ کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ انتہاءِ رمضان میں اگر کوئی شخص ہلالِ رمضان کی رویت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصابِ شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا چنانچہ حضرت کبریٰؓ کے بیان پر

لے یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے حضرت علامہ نور محمدیؒ مدارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال الشيخ (الأور الكشميري قدس سره) : والأول في الجواب ما أفاده شيخنا مولانا شيخ الہند محمود حسن الديوبندی بآية لا تخالف مسألة المتون فقد ذكر فيها : من أنه إذا صاموا بقول واحد لاجل الغنم، أو بامر من خارج البلد، أو كان على موضع مرتفع ثم أكلوا ثلاثين يوماً ولم يروا هلال العيد، فقبل جاز لهم الإفطار وإن كان مداره على قول واحد فإن الواحد وإن لم يكف قوله في الفطر استقلالاً ولكن يكفي بناءً واستتباعاً، قيل : لا يجوز بل يصوموا وإن كان واحداً وثلاثين، والقرآن مذكور أن في كتبنا يقول ابن عباس نظرنا في هذا النظر القتيبي في المسألة القول الأول روى عن محمد وسحق في غاية البيان كمال البراءة والثاني قول الشيخين أبي سفيان والي يوسف قدسما تثبت الرضائية بشهادة لا الفطر - وأما إذا صاموا بشهادة اثنين فانهم لينفردوا بالاتفاق، كمال البراءة عن البراءة وبالجملة فرق بين ثبوت الشيء ابتداءً وبين ثبوته بناءً في بعض المسائل، كشهادة القابلة بناءً تقع في نسب لا ابتداءً - وقيل : مورد الخلاف إذا لم يغم هلال العيد، وأما إذا غم فحل الفطر أيضاً اتفاقاً، راجع ”المستبين“ للزملي ”و رد المحتار“ لابن عابدین - والله اعلم ۱۲ مرتب غفر الله ذنوبه -

۱۳ چنانچہ پیچھے ”باب اجامہ فی الصوم بالشہادۃ“ (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گندہ کی ہے ”قال جابر اعرابی الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اني رأيت الهلال، فقال : أشهد أن لا إله إلا الله ؟“

”أشهد أن محمداً رسول الله ؟“ قال : نعم - قال : يا بلال ! أذن في الناس أن يصوموا غداً -“ اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرمادیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشہادۃ علی رؤیۃ الهلال ۱۲ مرتب

فیہ۔ لہ نہ فسر یا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃ ناہ بالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لَيْسَتْ عَلَيْهِ إِلَّا فُطَارُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجد تمراً فليفطر عليه

لہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ مہجہ فرماتے ہیں :

”احقر کا گمان ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کون حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تاہم کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہی اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر فسر یا۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتذہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی آپس میں مشورے لیا جائے اور رویت

لے رویت ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے درج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے :

(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدرؤیتہم۔

(۳) وجز المساک الی موطن الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجارنی رویتہ ہلال للسیام والفطر فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیتہ ہلال والانظار لہ۔ (ص ۲۲ تا

ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتہم۔

بہر حال اختلافِ مطالع کو معتبر نہ کرنا صحیح ہے۔ (۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم (۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدرؤیتہم۔ (۳) وجز المساک الی موطن الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجارنی رویتہ ہلال للسیام والفطر فی رمضان (۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیتہ ہلال والانظار لہ۔ (ص ۲۲ تا ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتہم۔

ومن لا فليط على ساء فإن الساء طهور : حدیث باب سے شارح علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیب چیز سے ہونا چاہئے ، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی ، یا کوئی اور چیز البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الافطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے ۔

حدیث باب میں ”فليط“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے ، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے ، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا ۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتل قبل أن يصلي على رطبات ، فإن

له كفا في المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲ م

۱۰ وقد تصد والبيان الحكمة في الافطار بالتمر فإن لم يجد في المار : أن هذا من كمال شفقة على أئمة ، فان اعطار الطبيعة المحلو عند خلو المعدة أدعى إلى قبوله وانتفاع القوى به ، ولا سيما الباصرة ، وحلاوة المدينة التمر وهو قوتهم ، ورطبه فأكثرت لهم - وأما المار فإن الكبر يحصل لها بالصوم نوع ييسر فاذا رطبت بالماء ركل انتفاعها بالغذاء بعده إلى غير ذلك من نكات طبية وروحانية ليس هذا محل تفصيلها - كذا في ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

۱۱ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱ ص ۶۶) باب يفتل بما تيسر عليه بالما وغيره ، ”الفتح“ لابن حجر (ج ۴ ص ۷۲) ۱۲ مرتب

۱۳ ”رطبات“ ”رطبة“ کی جمع ہے جنس کے طور پر ”رطب“ بولا جاتا ہے ۔ پختہ تازہ کھجور ۔

قال في ”اللسان“ في مادة ”رطب“ : الرطب : نضج البسر قبل أن يثمر ، وذكر في مادة ”البسر“

عن الجوهري : أوله ”طلع“ ثم ”خلال“ ثم ”بلج“ ثم ”لبس“ ثم ”رطب“ ثم ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتز (كاثنا، توڑنا) ثمر النخل فسمي قبل أن يجف ”رطباً“ وبعد الجفاف بحيث

يدخر ”تمراً“ بسكون الميم - والتي تبارغ في بلادنا في الأسواق من التمرات اليابسة (چھوڑے) فليس لها

اسم في اللغة العربية عندهم إلا أنها أقرب إلى البسر ، والبسر ما يقطع وهو اصفر قبل أن يجمر ، وهذه تقطع اصفر ثم تجفف

على النار فيطلق عليها ”البسر“ نظراً إلى أول حالتها - قاله الشيخ (الانوار)

بج البورى (ج ۶ ص ۳۳) يتغير البسر من التمر

هذا كله ما خوذ من المعارف

لَمْ تَكُن رَطْبَاتٍ فَمَيِّتَاتٍ . فَإِنْ لَمْ تَكُن تَمِيرَاتٍ حَسَّاسَاتٍ مِنْ مَاءٍ“
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی ڈو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آ سکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آ جاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرما لیتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

وَالصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرُ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ“

۱۔ تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۱۲ م
 ۲۔ حَسَّاسَاتٍ حَسَّوْا : تھوڑا تھوڑا پیٹنا، اور ”حسوات“ حسوۃ کی جمع ہے جو حسا کا اہم مرہ ہے، بمعنی گھونٹ ۱۲ مرتب
 ۳۔ واستحب القاضی حسین أن يكون فطره على ما رتبنا وله بيده من التمر ونحوه حرصاً على طلب الحلال للفطر، لعل غلبة
 الشبهات في المآكل — كذا في العمدة“ (ج ۱۱ ص ۶۶) باب يفطر بما تيسر عليه بالمار وغيره ۱۲ م
 ۴۔ ہذا کلمہ ماخوذ من ”عمدة القاری“ (ج ۱۱ ص ۶۶) للعینی من کلام شیخہ زین الدین العراقي رحمہ اللہ —
 بتغییر یسیر من المرتب۔ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرائن کی بنیاد پر خواہ مخواہ شکوک و اوہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گو یا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دوسو سے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دس او س کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم۔ بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مروی ہے پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أتهم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتهامة" اور ایک

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳ و ص ۳۵) ۱۲ م

۲۔ قال البراء بن عازب: ذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور، لأدبرها وإن كانت متلازمة في الأصل (لأنه لا يسيل الليل إلا إذا أدبر النهار ولا يدبر النهار إلا إذا غربت الشمس) - كما في "العمدة" ج ۱ ص ۲۳، باب الصوم في السفر والافطار لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة وقد بين إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة بل لوجود أمر يغفل عن الشمس وكذلك أدبر النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وانهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (أي في حديث ابن أبي دؤب) وفيه ذكر إقبال الليل فقط - فقال: إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم۔ بخاری ج ۱ ص ۲۶، باب متى يحل فطر الصائم) فيحتمل أن ينزل على حاليين، أما حيث ذكره فنفى حال الغيم مثلاً وأما حيث لم يذكره فنفى حال السحابة فيحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحدهما وبين مالم يحفظ الآخر وإنما ذكر الإقبال للإدبار معاً لا إمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب - قاله الثاني عياض، وقال شيخنا في شرح الترمذی: الظاهر أن كلاهما يأخذ الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما ويؤيده الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل - مع البخاری (ج ۳ ص ۲۸) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۳ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ م ۴

امکان یہ بھی ہے کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب یہ ہو ”صار الصائم مفطراً في الحكم“ یعنی غروب شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لیکن حافظ ابن خزمیہؒ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب ہے ”دخل في وقت الفطر“۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی ”فليفطر الصائم“۔ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ سے مراد ”صار مفطراً“ ہو تو تمام روزہ داروں کا افطار ان واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطار حسی افطار شرعی کے موافق ہو جائے۔ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجرؒ نے حافظ ابن خزمیہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر؛

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل: أحب عبادي إليّ أعجلهم فطراً، سحري میں تاخیر اور افطار میں تعجیل کے استحباب پر امت کا اتفاق ہے۔

۱۔ دیکھئے ”الترغيب والترهيب“ (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم عاتاق ۶)، الترغيب في تعجيل الفطر وتأخير السحور (۱۲ ص ۱) یہ تمام تر شرح فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۱، باب متى يحل فطر الصائم) سے ماخوذ ہے۔ وراجعہ لمزيد التفصيل ۱۲ مرتب ۳۔ واللة التي بين الفراع من السحور والدخول في الصلاة وهي قراءة الخمسين آية أو نحوها كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴ و ص ۴۵) کتاب مواقیت الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر فی السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔ جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے ”عن أنس بن مالك قال: سمعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تم قننا إلى الصلاة قال: قلت كم كان قدر ذلك؟ قال: قدر خمسين آية (ج ۱ ص ۱۱۸) باب ما جاء في تأخير السحور۔ فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ) ۴

عمر بن مہمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْمَاعِ
النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَاهُ سَحُورًا — نیز ابو عمر فرماتے ہیں ” احادیث تعجیل الافطار
وتاخیر السحور صحاح متواترۃ“

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی
ہے ”عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ
النَّاسُ الْفِطْرَ لِأَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يُوْخِرُونَ“
گویا تعجیل افطار سے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ
و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے — واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدُ لَكُمْ
السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزُضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ ۚ يَعْنِي بِلَنْدَرِي كِي

کما علیہ تعامل اہل العلم من مشایختنا بدو بند بَرَدَ اللہ مَضًا جَعِم ۱۲ مرتب
۱۲ و اتفقوا علی أن محل ذلك إذا تحقق غروب شمس بالرؤية أو بإخبار عدلين أو عدل واحد في الأبرج -
ولكن عندنا معاشر الحنفية لا يحل الإفطار إلا بإخبار عدلين بالغروب ، كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغير ۱۲ م
ہاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۲۶ رقم ۵۹۱)، باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۱۲ كذا في العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجیل الإفطار ۱۲ م

۱۲ والحق في ذلك ان لا يزداد في النهار من الليل ولأنه أرفق بالصائم وأقوى له على العبادة - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

۱۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما يستحب من تعجیل الفطر ۱۲ م

۱۲ مادہ یہیدہ ہیدا و ہادا : گہرا ہٹ میں ڈالنا ، ہلاتا ، زائل کرتا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانٹنا - بعض حضرات

کا قول ہے کہ ”یہید“ کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۱۲ سَطَحٌ يَسْطُحُ سَطْعًا وَسَطْوَعًا وَسَطِيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

۱۲ أَصْعَدَ يُصْعِدُ اصْعَادًا فِي الْأَرْضِ : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲ م

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شقی احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہو؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیثِ بابِ اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبحِ صادق ابیض تک اکل و شرب کا جواز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبحِ صادق ابیض سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبحِ صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسح ہے۔ صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امامِ اعمش اور تبع تابعین میں سے ابو بکر بن عیاش اسی کے قائل ہیں کہ صبحِ صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت

عہ بل جعلہ الطحاوی والبیہر الرازی وابن قدامہ والنووی مخالفاً لاجماع وإن اعترضہ المحافظ وجعلہ ابن رشد قولاً شاذاً۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ مرتب

عہ کما قال شمس الامۃ المحلوی، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱) ۱۳

عہ وردی من طریق دکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصليت الغداة ثم تسحرت۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الا ۱۲ مرتب

عہ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یمنعکم الا۔۔۔ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذہب معمر و سلیمان الأعمش والبخاری والحکم بن عتیبة إلى جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا في ذلك بحديث

حذيفة، رواه الطحاوی من رواية زر بن حبیش (في شرح معانی الآثار ج ۳ ص ۲۷۳، کتاب الصیام، باب الوقت الذي یحرم فيه الطعام على الصائم) قال: تسحرت ثم انطلقت إلى المسجد فمررت بمنزل حذيفة فدخلت عليه فأمرني بلقمة فلبت وبقدر فتمت ثم قال: كل، فقلت إني أريد الصوم فقال وأنا أريد الصوم قال: فأكلنا وشربنا ثم أتينا المسجد فأقيمت الصلاة قال: بهذا فعل بي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أو صنعت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم۔

حذیفہؓ سے مروی ہے کہ قَالَ تَسْحَرُ نَامِعٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللَّهُ النَّهَارُ
غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ اور ابوقلابہ روایت کرتے ہیں "قَالَ الْبُؤَيْكِيُّ الصَّدِيقُ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَسَحَّرُ بِأَغْلَامٍ ۚ أَخْفَ الْبَابَ لَا يَفْجَأُنَا الصُّبْحُ ۖ نَبْرُ
ابْنِ الْمُنْذَرِ سَدِّحٌ كَيْ سَأَلَهُ حَضْرَتُ عَلِيٌّ عَنِ نَقْلِ كَرْتِهِ فِي "أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحُ ثُمَّ قَالَ : الْآنَ
حِينَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ" — پھر غور ابن المنذر فرماتے ہیں :
"وَدَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمَاءَ يَتَبَيَّنُ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ أَنَّ يَتَبَيَّنُ
الْبَيَاضُ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّكِكِ وَالْبَيْوتِ ۖ"
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں "وَبِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ دَائِمِي بَأْتِ الْعِبْرَةَ

فَلَمَّا بَعْدَ السَّجْدِ ۖ قَالَ بَعْدَ السَّجْدِ غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ — عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب
ما جاز فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ ۱۲ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۴۴

۱۔ رواہ سعید بن منصور — آنظر فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲۱
۲۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) کتاب الصیام — مسأله : دالاختیار تاخیر السجود و تعیل الانظار ۔
نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن المنذر عن طرق عن ابی بکر
أَنَّهُ أَمَرَ بِخَلْقِ الْبَابِ حَتَّى لَا يَرَى الْفَجْرَ — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ وَعمدۃ القاری
(ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ
نیز سالم بن عبید اللہ شحبی نقل کرتے ہیں "قَالَ : كُنْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ : قُمْ فَاسْتَرْنِي مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَكُلْ ۖ
مسند ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۰) من كان یسحب تاخیر السجود ۔
نیز ابن المنذر سالم بن عبید اللہ شحبی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں "أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ
لَ : أَخْرَجَ ، فَأَنْظَرَ بِلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ ۖ قَالَ : فَظَنَرْتُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ : قَدْ بَيَّنَّ وَسَطُ شَمْسٍ نَالَ : أَخْرَجَ فَأَنْظَرَ بِلَ طُلُوعِ ۖ
فَنظَرْتُ ، فَقُلْتُ : قَدْ عَرَسَ ، فَقَالَ : الْآنَ ابْغِي نَرَانِي ۖ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) و عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲۱
۳۔ كَذَا فِي الْفَتْحِ (ج ۴ ص ۱۱۷) وَالْعَمْدَةُ (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲۱

۴۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲۱

۵۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲۱

لَاؤَلُ طُلُوعِ الْفَجْرِ الثَّانِي) أَتَقُولُ لَكِنْ لَا أَطْعَنُ عَلَى مَنْ تَأَوَّلَ الرِّخْصَةَ الْقَوْلَ
الثَّانِي (رَأَى أَنَّ الْعِبْرَةَ لَا تَفْصَحُ الْفَجْرَ وَانْتِشَارَهُ) وَلَا أَرَى عَلَيْهِ قَضَاءً وَلَا كِفَاةً
بِهِرْ حَالِ جَمْهُورِ اِمْتٍ كَا قَوْلِ يَهِي هِي كِه نَفْسِ الْاَمْرِ مِی صَبْحِ صَادِقِ كِه ظُہورِ سَ صَائِمِ كِه لَئِ
اَكْلِ وَ شَرَبِ نَا جَائِزِ هُو جَاتَا هِي۔۔۔ یہ قولِ احوط اور رائج بھی ہے اور اسی پر جمہورِ امت کا تعامل
بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیرِ عصر حضرت
مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر
روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرمادیا، اور اس میں افراط
و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھادیا، جس میں یہ بتلایا گیا
ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو، اور نہ ایسی
بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو، بلکہ کھانے پینے
اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا
درست نہیں، اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد
ہے، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو، سحری کھانے میں دعوت اور گنجائش صرف اسی وقت تک
ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقن ہے،
اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہو۔
صحابہ کرامؓ اور اسلافِ امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا محل
نص قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورۃ بقرۃ آیت ۱۸۷ پ ۱۲-۱۳

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے
اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۲

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نسخِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرُبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے :

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو بخشم خورد دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً گھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے کچھ کھاپی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لہ معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسأله : والاختیار تاخیر السجود تعجیل الفطر۔

② فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال۔

③ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ۔

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۲) ۱۲ مرتب

۲۷ واضح ہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحیہ الدین صاحب مہاجر مدنی کاشائع کردہ اوقاتِ صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه " علماء کا اس بارے

نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہی اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم پودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتی ہے۔ لیکن نقیہ عشر حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخر حتمی رائے یہی تھی کہ حاجی، وحیہ الدین صاحب کا شائع کردہ پرانے نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

- ① احسن الفتاویٰ (ج ۲ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات نماز کا نقشہ" مؤلف مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دارالافتار والارشاد۔
- ② "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلف جناب عبداللطیف بن عبدالعزیز سرسادی، صدر شعبہ خرافیہ گورنمنٹ کالج کراچی یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف ابتداء صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے حق میں اکل و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو و فجر تک سحری کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف حاشیہ صفحہ ۱۸

لہ اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

"وقال شيخنا (ای العراقي): فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به، والغيبه ليست قول الزور ولا العمل به، اذ هذا الغيبه على ما هو المشهور: ذكر كذا خاك بما فيه مما كرهه، وقول الزور هو الكذب البتة! پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب قائم کئے ہیں۔ اس اشکال کا جواب نفی کیا گیا ہے:

"وكانهم — واللهم — فهو من الحديث حفظ المنطق عن المحرمات، ومن جملتها الغيبه، ولهذا يوجب عليه ابن حبان في صحيحه: ذكر الخبر الدال على ان الصيام انما يتم باجتناّب المحظورات، لا بمجانبة الطعام والشراب الجمع فقط" وفي بعض الفاظ الحديث: ومن لم يدع

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہورائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد نہیں، البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں۔ غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شناعیت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی نفسہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ اس میں

لے ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ، قال: وروی لیث عن مجاہد "خصلتان تفسدان الصوم الغیبة والکذب" ہذا ذکرہ الغزالی بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاہد "خصلتان من حفظهما سلم له صومه الغیبة والکذب" ہذا رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن یعلی بن عبید عن الأعمش عن ابراہیم قال كانوا يقولون ان الکذب یفطر الصائم، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدة السلمانی قالوا اتقوا المفطرين الکذب والغیبة "کذا فی العینی" (ج ۱۰ ص ۲۷۱) باب من لم یدع قول الزور الخ ۱۳ مرتب

لے من اغتاب فظن فطره به فاکل عمداً فعليه القضار، وهل تجب عليه الكفارة؟ فقال صاحب الهدية "رج ص ۲۲۷ کتاب الصوم، قبیل" فصل فيما یوجبیه، عليه الكفارة ایضاً، وكذا قال فین احتم وظن ان ذلك یفطره ثم اكل متعمداً علیه القضا والكفارة الا اذا افتاه فقیه بالفساد لان الفتوى دلیل شرعی فی حقه اه، وقیل بعدم الكفارة فیها، وقیل بعدم الكفارة فی السوق الاولى وبالكفارة فی الثانية ثم جعل الغیبة والحجامة واحداً فی الحكم بلزوم القضاء والكفارة عند صاحب الهدية وصاحب البدائع "وصاحب" الفتح "وغیرہم۔ انظر رد المحتار" و"البحر" و"الفتح" للتفصیل۔

قال شیخ (الانور) وممكن ان يقال فی وجه الفرق بينهما بأن الغیبة کثیر وقوعها وبشكل الاحتراز عنها، واما الحجامة فنادر الوقوع، فانفردا۔ والحديثان صحیحان فی الحجامة والغیبة، وذہب الی الفساد بالحجامة الأوزاعی واحمد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔
پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ
مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت
شخصیہ ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں
سے رُکنا) سواکل و شرب وغیرہ گو اھْوَن ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی
گو اَغْلَظ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو
غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں، چنانچہ
اوپر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل ہے اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے
سے یہ اثر ہوگا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جائے گا کہ
روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کا غدہ ہی نہ بنایا او
اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ
نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر
تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات
مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منفعل اور منضبط (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر نہ) ہو گیا
جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ
اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد
نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۲۱

۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) روزہ محض نام کا ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ

تَسْحِرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَاتًا

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أَنَّهُ قَالَ : فَضْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحْرِ ۖ علماء کاسحری کے استحباب اور اس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابو داؤد کی

۱۔ السحور بالفتح : ما يتسرب من الطعام والشراب ، وبالضم : سحر ، كما قاله العراقي والبرزنجي وغيرهما . كذا في " المعارف " (ج ۱ ص ۶۶) و (ج ۲ ص ۱۲۷)

۲۔ قال الرازي : البركة في السحور من بركات متعددة وهي : (۱) استبارة السنة (۲) ومخالفة اهل الكتاب (۳) والتوجه في العبادة (۴) والزيادة في النشاط (۵) ودافعة سورات التي الذي يشيرها الجوع (۶) والتسبب بالمداينة على من يسيء اذ ذاك اذ يحتج معه على الاكل (۷) والتسبب للذكر (۸) والدعاء وقت مظنة الابادة (۹) وتدارك نية الصوم لمن اغتربها قبل ان ينسأ . قال ابن دقيق العيد : هذه البركة يجوز ان تقوم الى الامور الدنيوية فان اقامته السنة لوجب الاجر وزيادته ويقتل ان تقوم الى الامور الدنيوية كتقوية البدن على الصوم وتيسيره من غير ضرر بالنام . كذا في فتح الباري (ج ۲ ص ۱۲۰) باب بركة السحور من غير زيادة ۱۲ رتب ما جاء في السنة .

۳۔ قال النووي : اكل السحور في السحور في ليلة الفطر ، كذا ضبطنا ، ولهذا نسب الى الجوزي ، ورواه شعور في روايات بلادنا ، وهي عبارة عن المرة الواحدة من الاكل كالخدوة والعتوة و (انظر المأثور) فيها واما اكله بالنسب في السنة وادعى القاضي عياض أن الرواية فيه بالنسب واسلم الرواية اهل بلادهم فيها بالنسب قال السواب الفتح ، لأننا تصدقنا بها كذا في شرح النووي (ج ۳ ص ۳۵۰) باب فضل السحور وتأكيده استحبابه واستحباب تأخيرها وتجيل الفطر ۱۲ رتب

۴۔ (ج ۳ ص ۱) باب كيف الاذان ۱۲

عنه شرح باب از مرتب ۱۲

روایت میں مروی ہے ”وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل ثم يأكل حتى يصبح“ لیکن امت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیت نازل ہوئی ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَلَجَاءِ فِي كَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خراجاً إلى مكة نام الفطم فصام حتى بلغ كراه الغنيم“ رسام الناس معه فقيل له : أن الناس شق عليهم الصيام، و أن الناس ينظرون فيما فعلت فدا عا بقدر من ماء بعد العصر فشربا والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه أن ناساً صاموا فقال ”أولئك العصاة“ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے ؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۵ پ ۲۔ نیز دیکھیے من ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۲، ۴۵) فی حدیث ابن ابی لیلی۔ باب کیف الامازان ۱۲
۲۔ الکراخ : من البقر والغنم بگائے بکری کے پائے، الکراخ : من الانسان : پنڈلی۔ الغنیم : بگرم کیا ہوا گاڑھا دودھ۔
کراخ الغنیم : ایک مقام کا نام ہے جو ”بیر عسفان“ کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تیس میل) کے فاصلہ پر ہے۔ اصل میں ”کراخ“ ایک لمبے پھریے میدان کا نام ہے (گویا کراخ کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے) اور ”غنیم“ حجاز کا ایک وادی کا نام ہے، دیکھیے ”مجمع بحار الانوار“ (ج ۲ ص ۳۹۲) اور لغات الحدیث ”کتاب“ (ص ۲۳)۔ بزیادة ۱۲

۳۔ قال الاسیربائی فی شرح مختصر الطحاوی : الأفضل أن یسوم فی السفر إذا لم یضعف الصوم، فإن أضعفه و لحقه مشقة بالصوم فالفطر أفضل فإن أفطر من غیر مشقة لا یأثم، وبما قلناه قال مالکؒ والشافعیؒ، قال النوویؒ :
هو المذهب — عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳) باب الصوم فی السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً انظار افضل ہے عملاً بالرخصة، امام اور اعلیٰ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب میں ”اولئک العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“

جمہوران احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

۱۔ وقال آخرون : هو مخیر مطلقاً وقال آخرون : افضلہما لیقولہ تعالیٰ ”یرید اللہ کم البسر“ فان کان الفطر أیسر علیہ فهو افضل فی حقہ وان کان الصیام أیسر من یہل علیہ حیث ینہ ولشقی علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وهو قول عمر بن عبد العزیز واختہ ابراہیم المنذر، والذي یرجح قول الجمہور ولكن قد یکون الفطر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتفر بہ وكذلك من ظن بہ الاعراض عن قبول الرخصة، كما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخنثین — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

۲۔ كما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمر بن عبد العزیز والبیہقی والزمخشری وابراہیم النخعی وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ : فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ايام آخر ” قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو فالاوجب عدة وتأولہ الجمہور بان التقدير ” فأنظر فعدة “ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۱) باب من اختار الفطر کی ایک روایت میں ”لیس من البر الصیام“ فی السفر ” کے الفاظ مروی ہیں۔ اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں : وروی : ”لیس من امیر اصیام فی السفر“ وہی لغة بعض العرب، رواہ عبد الرزاق فی ”مصنف“ اخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیة الجمحی عن أم الدرداء عن کعب بن عامر الأشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ۔ وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسندہ ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ۔ کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة۔

علامہ سیوطیؒ نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من امیر البر“ والی روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے ”رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصصح — کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر ۱۲ مرتب

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور ”لیس من البر انہ“ دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جیسے شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی ”ان الناس شق علیہم الصیام“۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر دم آگیا تھا اور ناقابل برداشت مشقت کو صورت میں، سفر میں افطار کی فضیلت کے ہم بھی قائل ہیں۔

۱۔ چنانچہ لگے باب (باب ما جاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے ”أن حمزة بن عمر الأسدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصوم في السفر وكان يسير الصوم (أي حمزة بن عمر الأسدي) — لما نزل به في رواه مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئت فسم وإن شئت فأفطر“ اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے ”كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمالياب على الصائم صومه ولا على المفطر فطره“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم في السفر ويفطر انہ“ (قال البیهقی) رواه احمد والبیہقی والبخاری بخلافه، ورجال احمد رجال الصحيح مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم شديد الحر حتى أن الرجل يضع يده على رأسه من شدة الحر وما منا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحة“ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

۲۔ ذخیرۃ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتخیم فی اللفظ، باب (بلا ترجمہ) بعد باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ جیسا کہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً ورجلاً قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ فتالوا: صائم فقال: ليس من البر انہ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه انہ ام ۳۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فنزلنا في يوم شديد الحر فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا في يوم حار واكثرنا ظلاً صاحب الكساء ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

من یسیر الشمس بیدہ فقط السَّوَامِ وقام المفطرون فضرلوا الآبَیۃ وسقوا الرکاب ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ذہب المفطرون بالاجر الیوم " طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱ ، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہوا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرين فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی ، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ " ذہب المفطرون بالاجر الیوم " سے یہی مفہوم ہوا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ حاشیہ صفحہ ۵۵۱

۱۱۔ قال شیخ البنوریؒ : عدم جواز الافطار للمسافر فی اثناء الیوم بعد ما نوى الصوم وهو مذہب ابی حنیفہ والاکثرین وذكر الحافظ فی " الفتح " الجواز مذہب الجہور وقطع بہ اکثر الشافعیۃ ، قال : وفی وجہ لیس لہ أن یفطر — ولی فیہ بعض

نظر کذا فی " المعارف " (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

۱۳۔ اوس حدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے ، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ (اذا استاذ محترم)

۱۴۔ قال شیخ البنوریؒ : وحدیث الباب یرد علی ما ذہب إلیہ ابو حنیفہ حتی ثبت الإفطار للصائم فی اثناء الیوم ولم یجب عنہ أحد من الحنفیۃ — قال شیخنا (الانوار الکشمیری قدس سرہ) : قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الإفطار للغزاة السامنین عندنا وكذلك فی غیرہا — أقول (ای یقول شیخ البنوریؒ) لم أجده نقل التتارخانیۃ فیما عندی من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸ ، الباب الخامس فی الاغذات التي یتیح الافطار م) عن محیط السمریؒ : الغازی إذا علم أنه یقاتل العدو فی رمضان وسجاف الضعف فله أن یفطر ، وفی فتح القدیر قالوا : الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنه یقاتل العدو فی شهر رمضان وسجاف الضعف إن لم یقطر لیط قبل الحرب مسافراً إذا کان مقیماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض ، فكان الافطار لہم جائز عندنا لأنہم کالوا غزاة مجاہدین

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حقیقہ کے نزدیک بھی روزہ کھسکا فطار کرنا جائز ہے خواہ اضطراب کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حقیقہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

لہ چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”قال لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح من الظہران فاذننا بفتح العدو فأسرنا بالفطر فأنظرنا جمعین (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸) ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال انکم قد دونتم من عدوکم والفطر اقوی لکم فاصبحنا من الصائم ومننا المفطر ثم سرنا فنزلنا منزلاً فقال: انکم تصبحون عدوکم والفطر اقوی لکم فأنظرنا فکان غزیمۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم لقد رأیتنی اصوم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک بعد ذلک (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الصیام فی السفر۔ یہ روایت حقیقہ کے مسلک پر صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ”غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فأنظرنا فیہما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز فی الرخصة للمحارب فی الافطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کئی دن تک جاری رہا، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ”والذی اتفق علیہ اہل السیر انہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکة تسع عشرة خلعت منه غمۃ القاری (ج ۱ ص ۴۶)

باب اذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۴ مرتب

۵ باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۸ تا ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲ تا ۵۱) ”باب الصوم فی السفر والافطار“ تا ”باب وعلى الذین یطیقونہ الم“

③ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَمَلِ وَالْمَرْضِعِ

عن انس بن مالك رض " یہ مشہور خزر جی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک رض قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیمہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے ان سے ابو قتلابہ اور عبد اللہ بن سواد قشیری روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے ۳۔

أُغَارَتْ عَلَيَّ أَخِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَدْنُ فُكْلٍ، فَقُلْتُ: إِلَى صَائِمٍ، فَقَالَ: أَدْنُ أَحَدًا ثَلَاثًا عَنِ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، إِنْ أَلَّهِ وَضَعُ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمِ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوِ الْمَرْضِعِ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِلَيْهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا فَيَا لَهْفٍ نَفْسِي أَنْ

۱۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع ۲ میں جو ان کا تعارف "رحیل من بنی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الاصابة" دیکھئے معارف السنن (۵۹ ص ۱۲) ۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحبل والمرضع — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر — سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع ۴۔ مرتب ۵۔ انس بن مالک رض سے متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) — اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۶۔ اُمی علی قومنا، لآئنا کان اسلم — معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲

۷۔ دَنَائِدُورُورًا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۲

۸۔ لَهْفٌ يَلْهَفُ لَهْفًا (سَمِعَ) علی مافات: غمگین ہونا افسوس کرنا۔ یا لہف قلان، ان الفاظ کے ذریعہ

"ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے — لہذا "یا لہف نفسی" کا مطلب

ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۔

لَا أَكُونُ طَعْمَتٍ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۚ حَامِلَةٌ أَوْ مَرْضِعَةٌ عَوْرَتِ
کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا
جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا
کالمريض الخائف على النفس، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے
حاملہ کو اپنے جنین اور مریضہ کو اپنے رضيع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں
کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے
اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعیؒ، سفیان
ثوریؒ، ابو عبیدہؒ، ابو ثورؒ، عطاءؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، نخعیؒ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ
کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیثِ باب ہے، جس میں فدیہ طعمام کا کوئی حکم
نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور
اور فدیہ بھی دیں گی، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت
یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ
قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مریضہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ
بھی۔ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعمام ہے لیکن قضا نہیں،
حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ و امتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ
وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم و کان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحتہ
الإفطار من أول الأمر لا بیان الرغبة فی الإفطار بعد ما نوى الصوم۔ واللہ اعلم۔
کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الشيخ بنوریؒ) ہذا (کلمہ) ملخص ما فی المغنی و شرح المہذب و قواعد ابن رشد وغیرہا،
کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكِفَارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً، حدیث باب اس مسئلہ میں جمہور (امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ) کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے نیابت فی الصوم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذُرُّهُ الْقَيْءُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث لا يفترن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام، ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”البحر الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا دہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً اُسے واپس کر لیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

۱۔ تفری میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في الصوم عن الميت“ ہے لیکن اس سے متعلق مباحث ”ابواب الزكوة“

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“ کے تحت گزر چکے ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳ و ۱۲۴)

۳۔ اس سے متعلق کلام انشاء اللہ آگے ”باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳ و ۱۲۴)

۵۔ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد

۶۔ ثم ان الصور كلها ايمان تكون مع تذكر صومه أو عدم تذكره، فتفرع إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصور

الإعادة والاستقرار بشرط الل مع التذكر، كما في ”الدر المنقى“ حكاہ فی ”المختار“ — كذا في المعارف (ج ۶ ص ۶۳ و ۱۲۴)

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عمدائے منہ بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفطر. فإِنَّمَا هُوَ رِزْقٌ رَزَقَهُ اللَّهُ. امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث الباب، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اس کے ذمہ قضا واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے دیکھو اَنْ لَا يَخْبُرَهُ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ وان ذنوبه ينتقص في جميع الصور الا فيما اذا لم يمسأ الفم واما الصلاة ففي "الظهيرية" منها لو قام أقل من مل الفم لم تفسد صلاته وإن أعاده إلى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (راجع للقياس "البحر" ج ۲ ص ۲۷۴) وإن تقيت في صلاة ان كان أقل من مل الفم لا تفسد صلاته وإن كان مل الفم تفسد صلاته اهـ وراجع لمزيد التفصيل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها وأشرف عليها فرأى في مطلعها أن عليه القضا لان الصوم عبارة عن الإمساك عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه ضده، وإذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد لم يكن ممثلاً ولا قاضياً ما عليه كذا في عارضة الاحوذى (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۲ مرتب

۴۔ راجع للتفصيل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) ۱۱ وائل باب ما يلوجب القضا والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ

غَيْرِ رَحْمَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمَ الدَّهْرِ كُلَّهُ وَإِنْ صَامَهُ ۖ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمدًا رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا ۱ امام بخاریؒ کے صنیعؒ سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں ۲

جمہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔ پھر تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند کسی قدر اضطراب

۱ فیردی عن علیؓ وابن مسعودؓ وابی ہریرۃؓ علیٰ أنہ لا قضا علیہ لأنہ یفرغ بہ ذمتہ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲ انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲ م

۳ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمدًا پر بھی قضا واجب نہیں وإنما القضاء علی من ترکہا ناسیًا، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے وکن لم ینہب الیہ أحد من الأئمۃ الأربعة رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی ”من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر“ جس کا مفہوم مخالف یہ ہے ”من لم ینس الصلاۃ بل ترکہا عمدًا فلا یصل“

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جمہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے جو یہاں مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۷۱) ۴ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) — البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ابوالمطوس ہو

یزید وقل عبد اللہ بن المطوس، لین الحدیث، من السادسة برمز عم (ای اخرج حدیثہ اصحاب السنن الأربعة) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۳ رقم ۸۷۷، باب الکئی حرف المیم) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آرہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے۔ ——— واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال: اتاہ رجلٌ « بعض حضرات نے ان کا نام سلمۃ بن صخر البیاضی

واضح ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً۔

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۶۱

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً

کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان دو واسطے ہیں پہلا عمارہ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

بتلایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمۃ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا تھا فظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ”لم أقف علی تسمیة إلا أن عبد الفتنی فی المسہات وتبعہ ابن بشکوال جزأ ما بآء سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی“ کذا فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۱۴۱) نیز ماسام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فحجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکوا الیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجد لہ فیہ ویقول اتقی اللہ فإنہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قد سمع اللہ قول الہی تجادیک فی زوجہا الی الفرض فقال یعقوب رقبۃ قالت لا یجد قال فیصوم شہرین متتابعین الہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما قال فی الفتح (ج ۲ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبہؒ من طریق سلمان بن لیسا عن سلمۃ بن صخرؓ ظاہر من امرأتہ فی رمضان وأنہ وطہہا فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حرر رقبتہ ، قلت : ما ملک رقبتہ غیرہا وضرب صفحۃ رقبتہ قال فہضم شہرین متتابعین قال : وہل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم ستین مسکیناً ، قال : والذی بعثک بالحق ما لنا من طعام ، قال : فانطلق الی صاحب صدقۃ بنی زریق فلیدفعہا الیک۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمۃ بن صخرؓ جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کاتسہ نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء فتصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا جازہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ؟ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ الہ۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۳)

جمہوریہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام ثلاثہ آیات میں اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہو۔ البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتيق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم، واللفظ لہ) وآخرہ مالک فی الموطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) والبداء فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من آتی الہ فی رمضان) والدرقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳، باب القبلة للصائم)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تخییر کے بجائے تنویع پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارة والقضاء إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغير عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

لہ الدال بالاشارة هو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یفہم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۲

۲ کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِّرْ رَقَبَةً مِّن قَبْلِ اَنْ يَتِمَّ سَآءُ ذَلِكُمْ تَوْعَدُونَ بِهِ ؕ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ؕ مَّن لَّمْ يَجِدْ نَفْسِيَّامَ شَهْرَيْنِ مُّتَتًا بَعِيْنٍ مِّن قَبْلِ اَنْ يَتِمَّ سَآءُ ذَلِكُمْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا ؕ سُوْرَةُ الْمَجَادَلَةِ آیت ۳ و ۴ آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تخییر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تخییر ۱۲ مرتب

۳ چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبتہ ہو نہ ہو تو پے درپے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تخییر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۵)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارہ صوم میں تخییر کے قائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے ترتیب روایت کرنے والوں کی تعداد تیس یا اس سے بھی زائد ہے کہ ما نقل الحافظان فتقدم روایتہما۔

پھر ”شہین متابعین“ کے ذیل میں مسند زہریؒ کی ایک روایت میں تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکے کی وجہ یہ بتائی کہ ”هل لقيت مالم لقيت الا من الصيام؟“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدت شہوت کو عذر ترک صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارہ صوم کی کفارہ یمن کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارہ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارہ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت یمن کے الفاظ خاص طور پر۔

حاشیہ صفحہ ۵۶۵

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳۵) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۲۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۳۔ حوالہ بالا ۱۲

۴۔ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بأن راویہ حکى لفظ القسمة علی وجهها فمعه زيادة علم من صورة الواقعة وراوی التخییر حکى لفظ الحديث فدل علی أنه من تصرف بعض الرواة إما لتقصلا اختصاراً ولغير ذلك، ویرجح الترتیب ایضاً بأنه أحوط۔ وحمل المذهب والقریبی الامر علی التعدد وهو بعيد لأن القسمة واحدة والأصل عدم التعدد وحمل بعضهم الترتیب علی الاولیة والتخییر علی الجواز۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ مرتب

۵۔ أخرجه الزائر من طريق محمد بن اسحاق حدثني الزهري عن حميد عن ابي هريرة وذكر الحديث وفيه: قال: ثم شہین متابعین، قال: يا رسول الله! هل لقيت مالم لقيت الا من الصيام۔ کذا فی التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۰۷، رقم ۹۲۱) کتاب الصیام، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

۶۔ کافی ”الفتح“ للحافظ (ج ۳ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ۔ والعمدة للعینی (ج ۱ ص ۳۳)

۱۲ مرتب (ج ۱ ص ۳۳)

قال: اجلس، فجلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر و

لہ وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں، وایضا کھل شئی مضفور فہو عرق۔ مجمع بالانوار (ج ۳ ص ۵۷۳)
بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں "فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكثل فيه خمسة عشر صاعاً
من تمر" کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰، رقم ۲۵۷ و ۲۵۸ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: وقال الخطابي: وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للكفارة عن شخص واحد
لكل مسكين مد، قال وقد جعله الشافعي أصلاً لمذهبه في أكثر المواضع التي يجب فيها الاطعام، وعندنا (الحنفية)
الواجب لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر كما في كفارة الظهار — كذا في العمدة (ج ۱ ص ۳۷) باب
إذا جامع في رمضان

اب اگر اس "عرق" یا "مکثل" کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے
خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہؓ
سے اس قصہ میں "فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً" کے الفاظ مروی ہیں (دیکھیے بیہقی
ج ۲ ص ۲۲۳، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) — ویروی "ما بین خمسة عشر صاعاً إلى عشرين" کما فی العمدة (ج ۱ ص ۳۷)
ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے
کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھر والوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ
بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں
"ستون صاعاً" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کما فی تقریر الترمذیؒ لہ (ص ۲۲) طبع کتب خانہ اعزازیہ یوبند
اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ
مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم الخ) میں حضرت
عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأمره أن يجلس فجاءه عرقان فيها طعام فأمره رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يتصدق به" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو "عرق" لائے گئے
تھے، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں "فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً
على اثنين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع" اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہے
کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶) و
ص ۲۷، باب إذا جامع في رمضان) اور اوجیز المسالك (ج ۳ ص ۴۲، كفارة من أفطر في رمضان) ۱۲ شریعت

العراق المکتل الضخم — قال: فتصدق به فقال ما بين لابتيها أحد
 أنقر منّا، قال: فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياب^۱ه
 قال: "صدك فاطممة أهلك". اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کلائے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس کو کری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا یہ کھجوریں اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ رائج ہے۔

یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عملاً) توڑا جائے ہر صورت میں
 بھی موجب کفارہ ہے؛ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و
 شارب پر نہیں — وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا،
 اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

۱۔ الاية: الحرة وهي ارض ذات حجارة سود قد البستها لكثرة تهابها، وجمعها لايات، وإذا كثرت فهي اللاب واللوب،
 والنبا عن داود، والمدنية ما بين حرتين عظيمتين. كذا في "المجمع" للعلامة الفتوى (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 ۲۔ انياب "یہ" ناب کی جمع ہے، انیب، نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے۔ انیاب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب
 ۳۔ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸، رقم ۲۱۰۰، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں "قال: والذي بعثك بالحق ما بالمدنية اهل بيت احوج منّا، قال: فانطلق
 فكله أنت وعيالك" فقد كفر الله عنك — ۱۲ مرتب

۴۔ امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، دیکھئے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۲۵۳) و "الأوجز" ۱۲ (ج ۲ ص ۳۵، کفارہ من أفطر في رمضان) فراجعہما للتفصيل ۱۲
 ۵۔ کافی "الہدایہ" (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت النفس سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النفس ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطرت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة إن“ اس روایت کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه لغم علة ذلك الحكم مجرد العلم باللغة — تسهيل الوصول الى علم الاصول (ص ۱۰۳) بحث الدال بدلالته ۱۲ مرتب

۲۔ كما في فتح القدير (ج ۲ ص ۷۱) باب ما يوجب القفار والكفارة ۱۲ م

۳۔ القياس هو تعديت الحكم من الاصل الى الفرع (بالمقارن الحكم في الاصل) بعللة متحدة بينهما لا تدرک بمجرد اللغة — احسن الحواشي على اصول الشاشي (ص ۸۳) البحث الرابع في القياس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار — اس میں محمد بن عمرو اقری اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابوالوایس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی“ ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف دار کفارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قنار علیحدہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قنار بھی مستقلاً واجب ہو۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاق رقبہ یا اطعام مساکین سے ادا کیا جائے

کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قنار علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”صیام شہرین“ سے ادا کیا جائے

جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا کیا جائے گا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ
 حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز بلکہ استحباب معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا
 مسلک ہے، جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب
 نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ ”لم یردنی حدیث
 عائشہ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفاظ للأخبار التي لا علة فيها ذكر العقار وإنما فيها الكفارة
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ما جاء في كفارة من أفطر يوماً من رمضان) میں حضرت
 ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وهم
 يوماً مكانه“۔ اس سے بھی مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸)، كفارة من
 أفطر في رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے ”كله وصم يوماً مكان ما
 أصبت“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم
 ہذا كله ما خوذ من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۲۸، باب إذا جامع في رمضان) بزيادة من المرتب عافاه الله۔

حاشیہ صفحہ ۵۷۰

۱۔ سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت
 ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں ”السواک سنة للصائم والمفطر والطيب الياس
 سوار“ عمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۴)، باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

۲۔ كما في العمدة (ج ۱ ص ۱۴، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثاني كراهية للصائم بعد الزوال استحبابه
 قبله يربط أوياس وهو قول الشافعي في أصح قوليه (وقوله الثاني مطابق بالتحقيق لما نقله الترمذي من رواية ثوري
 عن علي رضي الله تعالى عنه كراهية السواك بعد الزوال رواه الطبراني اهـ

علامہ نویریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں ”دلم يدل حديث صحيح علي كراهية بعد

الزوال وروى فيه احاديث ضعواف أخرجهما الزيلعي والعيني وغيرهما ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے تر مسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۳) فقال: (القول) الثالث: كراهية للصائم بعد العصر فقط ويرى عن أبي هريرة ۱۲ م
 ۲۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه يكره السواك للصائم بالسواك الرطب دون غيره سواء
 أول النهار وآخره وهو قول مالك وأصحابه، ومن روى عنه كراهية السواك الرطب للصائم الشعبي وزیاد بن
 حدير والبوميسرة والحكم بن عتيبة وقتادة“

اس مسئلہ میں پانچواں قول ”تفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل“ کا ہی فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا يكره في النفل لأنه أبعد عن الرياء، حكاہ المسعودی عن احمد بن حنبل و حكاہ صاحب المعتمد من الشافعية
 عن القاضي حسين۔

۱۔ در چہا قول یہی ”کراہتہ للصائم بعد الزوال مطلقاً و کراہتہ الرطب للصائم مطلقاً“ احمد و اسحاق بن راہوی
 دیکھئے عمدة للعینی (ج ۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام

و صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم — و (ص ۲۵۵) باب بل یقول انی صائم
 إذا شئت — و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یدکر فی المسک۔

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام

و سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام

و جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی فضل الصوم

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاز فی فضل الصیام

و سنن دارمی (ج ۱ ص ۳۵۶ رقم ۱۷۷۷) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کمترائیں اور اُسے بُرا نہ سمجھیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل و
 أنا صائم ؟ قال : نعم ، آنكحون في سُرْمٍ لُكَّانِي سَ رُوزَةٍ نَهِيں ٹوٹتا اگرچہ سُرْمِہ
 کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ حلق
 میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لَا تَأْتِي الْمَوْجُودُ فِي حَلْقِهِ أَثَرُهُ دَاخِلًا مِّنَ الْمَسَامِ وَالْمَفْطَرِ
 الدَاخِلِ مِنَ الْمَنَافِذِ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
 صائم کے لئے سُرْمِہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ م
 ۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
 کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدہ
 کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی۔“ تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل اول۔

وہذا التوجیہ من کلام الباجی۔ کما نقلہ الشیخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۷۹) ۱۲ م

۶۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے:

”حدثنا النفیلى نا علی بن ثابت حدثنی عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن یوزة عن أمیة عن جده عن النبی

صلی اللہ علیہ وسلم أنه أمر بالامد (حجر الکحل) المروح (المطیب بالمسک) عند النوم وقال : لیثقه الصائم“

لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد: قال لی یحیی بن

معین: ہو حدیث منکر۔ یعنی حدیث الکحل۔ رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲

ص ۲۵۷) باب ما یوجب القضاة والكفارة احادیث الخصوم ۱۲ مرتب

کحل للصائم سے متعلقہ تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی البوعاتکہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشة أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْبِلُ فِي شَهْرِ الصَّوْمِ :
روزہ دار کے لئے قبلہ کا کیا حکم ہے ؟ اس بارے میں فقہار کے پانچ اقوال ہیں :
- ① بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفسی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 - ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 - ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 - ④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 - ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ حافظ زلیعیؒ صاحب ”التتبع“ کا قول نقل کرتے ہیں ”والبوعاتکہ مجمع علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری : منکر الحدیث، وقال النسائی : ليس بثقة، وقال الرازی : ذاك الحديث، نصب الراية (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے ”زلیعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۷) باب ما یوجب الف ۱۲ مرتب

۳۔ شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذہ عدۃ طرق، ان لم یصح بواحد منها فالجموع یرکح بہ لتعدد الطرق“ فتح القدر (ج ۲ ص ۷۶) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ مرتب

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلة للصائم) سے ماخوذ ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبأشني و هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر بھروسہ ہو کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد "وكان أملككم لأربه" سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَب" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور "أَرَب" بکسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں ہیں، لیکن پہلی روایت راجح اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِاصْيَا لِمَنْ دَلِمَ يَعْنِي مِنَ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرة الملامسة واصل الملامسة: التقاء البشريتين أي لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، يستعمل بمعنى الوطئ في الفرج وخارجاً منه، ليس الجماع مراداً بهذه الترجمة۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم والعمرة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

۱ کہ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲ م
۲ کہ "أَرَب" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ مٹنی لکھتے ہیں "وبعضهم يرويه بكسر فسكون ويؤتىل معنى الحاجة والعضو أي الذكر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

نیز علامہ نبوریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر أيضاً بمعنى الحاجة" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
۳ کہ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "أي الحاجة، أي كان غالباً لهواه، فإن أكثر المحدثين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب
۴ کہ کما قال التورثي واختاره الشيخ الانور لكشميري رحمه الله، وبالطبي إلى أفقه بمعنى العضو۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

الصيام قبل الفجر فلا صيام له ۛ

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صوۃ میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییت نیت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں سے کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نفل روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومًا، فقال: هل عندک من شئ؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً

لہ اعلم "آلہ لایصح صوم الا بنية اجماعاً فرضاً کان أو تطوعاً لانه عبادة محضة فاقتصر الى النية كالصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱) کتاب الصیام، مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی ینویہ۔ — البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبنوری (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور "مغنی" لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی ینویہ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ما جاز فی افطار الصائم المتطوع ۱۲

۱۵ أخرجه البخاری فی "الصحيح" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹، باب صیام یوم عاشوراء۔ واللفظ له۔ وبه الرواية من ثلاثیات البخاری

باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصمه بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصمه فإن اليوم يوم عاشوراء؟ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتاني بشراب، فشرب منه ثم ناولني فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفر لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: أومن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں الصائم المتطوع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر؟

لہ (ج ۱ ص ۱۳۳۲) باب فی فقل صومہ (ای عاشوراء)۔ "عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمته أن أمت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صمت يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقية يومكم واقضوه" قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء ۱۲ مرتب

لہ سفیان ثوری اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ کافی المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

راجع ہے کہ حنفیہ کی "المنتقى" والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں "در رواية المنتقى": "سباح بلا عذر" پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "واعقادی أن رواية المنتقى أوجه" فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل ومن كان مريضاً في رمضان الح ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا جائز ہے ، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعدار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعدار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہو یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں ۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا ” الصائم الملتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر ۛ“

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کہ فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعی وابو حنیفۃ و مالک یلزم بالشروع فیہ ولا ینخرج منه الا بعذر۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) مسأله : ومن دخل فی صیام تطوع الہ ۱۳ مرتب

۲۔ اختلاف المشائخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ بل النبیاتۃ عذرا ولا ؟ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا کان فی عدم النطر بعده (ای بعد الزوال) عقود لاحد الوالدین لا غیرہما — کذا فی ”الفتح“ لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی الفلاح (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲ مرتب

۴۔ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۵۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، النیۃ فی السیام) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی ہوئی کہ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما فقال : بل عندکم من شیء فقلت لا ، قال : فإنی صائم ، ثم مررتی بعدہ فقلت : ذلک الیوم وقد أبدی الی حیس (وہ کسانا جو کھجور گھی اور پنیر وغیرہ سے بنایا جاتا ہے) فنبأت (ای اخفیت) لہ منہ وكان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ ! إنه أبدی لنا حیس فنبأت لک منہ قال : أدنیہ ، أما إلی قد أصحبت وأنا صائم فاکل منہ ثم قال : إنما مثل صوم التطوع مثل الریح یخرج من مال الصدقة فان شار أمضا وإن شار حبسہا — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) میں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نقلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنة أبيها - فقالت: يا رسول الله إننا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ مستطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے انذار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضا کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِمَضَانِ

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَوْمِ شَهْرِ مَتَّالِعِينَ إِلَّا شَعْبَانَ وَرَمَضَانَ“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳): وقال النخعي والوحنيفة ومالك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالك لا قضاء عليه۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”فقال مالك - كفا في المدونة (ج ۱ ص ۱۸۳) - ان من اصبح صائماً متطوعاً فافطر متعمداً يكون عليه القضاء، وهذا قريب من مذهب ابي حنيفة وجعلهما ابن رشد في ”قواعده“ واحداً“ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورہ محمد آیت ۳۲ پ ۲۶ — ۱۲ م

۳۔ باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ ۱۲ م

۴۔ شرح باب الزم رب ۱۲

جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ قال: ما صام النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً کاملًا قط غیر رمضان الخ۔ جس سے ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام تمام شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کل شہر کا حکم دے کر حضرت اُم سلمہؓ نے "ما رأیت النبی

صلی اللہ علیہ وسلم یصوم شہراً من مت العین إلا شعبان ورمضان" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپؐ نے شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزے رکھتے تھے اور

نہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے "ما صام النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً کاملًا قط غیر رمضان الخ" روایت کر دیا، اسی باب

کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے۔ قالت: ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر اکثر صیاماً منہ فی شعبان

کان یصومہ إلا قلیلاً بل کان یصومہ کلہ۔ واللہ اعلم

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے۔ قال: قلت: یا رسول اللہ! لم أرتک تصوم شہراً من الشہور ما تصوم من شعبان، قال: ذلک شہر یغفل الناس عنہ بین رجب

ورمضان وهو شہر ترفع فیہ الأعمال إلی رب العالمین، فأحب أن یرفع عملی وأنا صائم۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ آخر ج۱ البخاری (ج ۲ ص ۱۲۶۳) باب ما یذکر من صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافتارہ (واللفظ) وسلم (ج ۱ ص ۳۱۵)

باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان الخ۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۲۱) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بابی ہو وأمی۔ ولفظ: ما صام شہراً متتابعاً غیر رمضان منذ قدم المدینۃ مرتب

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بابی ہو وأمی ۱۲

۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم شعبان کلہ، قالت: قلت: یا رسول اللہ! أحب الشہور إلیک أن تصومہ شعبان؟ قال: إن اللہ یتب فیہ علی کل نفس میتۃ تملک السنۃ، فأحب أن یأتینی أعلی و أنا صائم" (قال المستدری) رواہ ابو یعلیٰ و ابو خریب و شارح حسن۔ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغیب فی

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ مِنَ شَعْبَانَ مَضًى

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا بقى نصف من شعبان فلا تصوموا " واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخر شہر میں روزہ رکھے اور اول شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آ رہا ہو اور صوم قضا پر بھی نہ ہو نیز ان دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو ، بصورت دیگر کراہت نہ ہوگی ۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقتاً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشة قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فاذا هو بالبقيع فقال : اكننت تخافين ان يحيف (ظلم کرنا) الله عليك ورسوله ؟ قلت : يا رسول الله ! ظننت انك اتيت بعض نساءك ، فقال : ان الله تبارك و تعالیٰ ينزل ليلة النصف من شعبان إلى سماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب "۔

شب برات کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں | لیلۃ البرات یا شب برات جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور " میں جمع کر دی

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶) ۱۲ م

۳۔ آی من عدد شعر غنم بنی کلب ، و بنو کلب قبیلہ من قبائل العرب وہی اکثر غنما من سائر القبائل ۔

دیکھئے " معارف السنن (ج ۶ ص ۹۸) اور الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۲۶ تا ۲۸) سورۃ حم الدخان ، تحت تفسیر الآیہ " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْمُجَادَّةِ "۔

علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں ۔ ۱۲ مرتب

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث باب بھی ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع بھی بن ابی کثیرؓ سے نہیں ہے اور پھر بھی بن ابی کثیرؓ کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ بھی بن معینؓ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے بھی بن ابی کثیرؓ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شب برات میں اہتمام عبادت بدعت نہیں، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت ہے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رواج اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بالتعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

- ۱۔ چنانچہ علامہ بخاریؒ فرماتے ہیں: ولم آقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۹۷) ۱۲
- ۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بفتح الهمزة۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعیؒ، أبو ارطاة الکونی القاضی أحد الفقہاء صدوق کثیر الخطأ والتلیس من السابغۃ، مات سنۃ خمس وربعین (برمز) ۱۱۰ (ای البخاری فی الادب المفرد) م (امی مسلم فی صحیحہ) ع (امی اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۴۵) ۱۲ مرتب
- ۳۔ یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولاہم ابو نصر الیہامی، ثقہ، ثبت، لکنہ یدلس ویرسل، من الخامسة مات سنۃ ثلثین و ثلاثین وقل قبل ذلک (برمز) ع۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶، رقم ۱۵۸) ۱۲ مرتب
- ۴۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲ م
- ۵۔ یہ تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب صوم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
- ۶۔ فقیہ عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ ”شب برات میں“ میں لکھتے ہیں: ”صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمال مسنونہ پر عمل کرنا قابل اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حجاج مکی ”مغل“ (ص ۲۴۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلف صحابین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محض سنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرارت کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں شورکعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ“ ○ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمٍّ حَكِيمٍ ○ سے لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرارت میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برارت میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی نائے رکعتہ فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال: لا شک أنہ موضوع — حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ وکان بنی الشیخ تقی الدین ابن الصلاح و الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی ہذہ الصلۃ مقاولات، فابن الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنۃ وابن عبد السلام ینکرہ — حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ دخان آیت ۴۳ و ۴۴، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ: ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقادة وابن جبیر ومجاہد وابن زید والحسن وعلیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان وتسمی ”لیلۃ الرحمۃ“ و ”لیلۃ المبارکۃ“ و ”لیلۃ الصک“ (چیک) و ”لیلۃ البرارۃ“ — ووجہ تسمیئہا بالآخرین أن البندار إذا استوفی الخراج من أهل کتب لهم البرارۃ والصک، كذلك أن اللہ عز وجل یکتب لعبادہ المؤمنین البرارۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجزء الثانی من العشرون ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

۶۔ سورۃ القدر آیت ۳ — ۱۲ م — دیکھئے ”شب برارت“ (۵) ”شب برارت کے مسنون اعمال“ ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمَحْرَمِ ۝

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افضل الايام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم ۝ یہ فضیلت عاشورار کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمۃ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشورار کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ جب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بناء پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۲ الظاہر انہ اذید شهر المحرم نفسه کلہ او اکثرہ او الصوم فیہ، معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)
وفی "الکوکب" (ج ۱ ص ۲۵۷): ہذہ الفضیلۃ شاملۃ لغير يوم عاشوراء ایضاً و ہذا ایمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالہ قبل ان یعق علی فضل صوم عرفة او یكون الغنیلة فیہ جزئہ فلا یتانی فضیلۃ صوم غیرہ الشہر علی صیامہ
۱۳ باب ماجاء فی الحث علی صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۱۴ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے پتہ چلتا ہے: قالت: مارأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر اکثر صیاماً منہ فی شعبان کان یصومہ الا قلیلاً بل کان یصومہ کلہ۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ماجاء فی وصال شعبان بر رمضان۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے کہ امر التفصیل ۱۲ مرتب
۱۵ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸)

باب فضل صوم المحرم ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام وقتما كان في طي يوم الجمعة۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔
شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لہ دردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنكدر وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وقال مالك: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، قال: وصيامه حسن، كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۱۰۳) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح صاماً يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب
۳۔ اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں،

○ ایک مطلقاً کراہت کا۔ یہ ابراہیم شافعیؒ، شعبیؒ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن "المغنی" ج ۳ ص ۱۶۵، فصل: ويكره افراد يوم الجمعة بالصوم۔ میں امام احمدؒ کا مسلک اترمؒ کی روایت کے مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گزر چکی ہے۔
○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افرادِ صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره، حضرت ابو ہریرہؓ، محمد بن سیرینؒ، طاؤسؒ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہیں وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو دن کے کھلے نام سے کیا جائے لہذا اگر اس کے بعد پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (ہفتہ سے جمعہ تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس سے مانعت سے خارج ہو گیا۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں "وقد يرنج ما قاله قوله في الحديث الآخر لا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام دلائلہ بتیام من بین الیام" لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يَصُومُ أَحَدٌ كَيْدَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء پر اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کہ مافی روایۃ الباب الاثنی عشر۔ واللہ اعلم

یاقوتی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہذا ضعیف جداً“

○ پانچواں قول ابن حزمؒ کا ہے ”أنه يحرم صوم يوم الجمعة إلا لمن صام يوماً قبله أو يوماً بعده أو وافق ما ذكره بان كان يصوم يوماً ويفطر يوماً فوافق يوم الجمعة صيامه“ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۴)

دس ۱۰۵) باب صوم يوم الجمعة ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۱۲ باب ماجاء فی کراہیۃ صوم يوم الجمعة وحده ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۱ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ”قلما كان (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر يوم الجمعة“ سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

۱۲ یعنی ”باب ماجاء فی صوم يوم السبت“۔ روایت اس طرح ہے ”لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم (الحمار وچملا) غلبۃ أو غدر شجرة فليمنعه“ یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ ممانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر ما كان يصوم من الأيام يوم السبت ويوم الأحد، كان يقول: إنها يوم أعيد للمشرکین وأنا أريد أن أخالفهم“ (قال المنذرى: رواه ابن خزيمة في صحيحه وغيره)۔ الترغيب والترهيب (ج ۲ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) الترغيب فی صوم الأربعاء والخميس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۱۵)

پھر صوم يوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم. پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبا پہنچے، ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "فیہ ولدت و فیہ أنزل صلی اللہ علیہ وسلم"۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "و معنی الکرہیۃ فی ہذا أن یختص الرجل یوم السبت بصیام لأن الیہود یعظمون یوم السبت" اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ ابی موسیٰ (الاشعری) "یرفع إلیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان، باب معنی قول اللہ عز وجل "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ" — و

سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال: سألت أوسئلاً النبي صلى الله عليه وسلم عن صيام الدهر فقال: إن لأهلك عليك حقاً ثم قال: صم رمضان والذي يليه وكل أربعاء وخميس، فإذا أنت قد صمت الدهر رأفت^١ .

پچھلے باب کی روایات سے پیر اور جمعرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیثِ باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے۔

۱۔ کمافی روایۃ اسامة بن زید قال: قلت يا رسول الله! لم أرك تصوم شهرًا من الشهور ما تصوم من شعبان قال: ذلك شهر ينفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى رب العالمين^٢ . سنن نسائي (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي هو وأمى ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ کمافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور "صمت الدھر" کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" کے قاعدہ سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدہ سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے سیام الدھر کی تفصیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر سیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی تفصیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بَسْتًا مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "مَنْ صَامَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

۱۔ جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں صیام رمضان، "وَالَّذِي يَلِيهِ" اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو "صیام دھر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) ہی میں "باب ما جاز فی صیام ستہ ایام من شوال" کے تحت حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "صیام دھر" قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ انعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲

۳۔ یہ توجیہ حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنَ الشَّهْرِ فَقَدْ صَامَ الدَّهْرَ كُلَّهُ" ثم قال: صدق الله في كتابه "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲) صوم ثلاثہ ایام من الشهر نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی صوم ثلاثہ من کل شهر ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ما جاز فی صیام ستہ ایام من شوال ۱۲ م

۵۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی صوم ثلاثہ من کل شهر ۱۲ م

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی نفیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ إِنْ أَحْتَسِبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفِرَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ وَالسَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ: حَدِيثُ بَابٍ مِنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ كِي فَضِيلَتِ أَوْرَاسِ كَا اسْتِحْيَابِ مَعْلُومِ هُوَ تَابِ، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندرج ہے البتہ حجاج کے حق میں عرفا میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا اور اس مبارک موقع پر زیادتی دعا کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْطَرَ بَعْرَةَ وَارْسَلَتْ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ بِلَبَنٍ فَشَرِبَ“ نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”حَجَّجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَصُمْهُ — يَعْنِي يَوْمَ عَرَفَةَ — وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عُمَرَ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عُمَرَ فَلَمْ يَصُمْهُ اللَّهُ“

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ باب ما جاء في كراهية صوم عرفة بعرفة ۱۳

۳۔ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفة کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ”رَوَى ابُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَصَحَّحَ ابْنُ خَرَزِيمَةَ وَالْحَاكِمُ مِنْ طَرِيقِ عِكْرَمَةَ أَنَّ ابَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ بَعْرَةَ، وَأَخَذَ بظَاهِرِهِ بَعْضُ السُّلَفِ، فَجَاءَ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: يَجِبُ فَطْرُ يَوْمِ عَرَفَةَ لِلْحَاجِّ“ — فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

وغیرہ مانگنے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا ^{لہ} واللہ اعلم ^(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشورار عشر سے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور ناشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے تو تاریخ کو عاشورار قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مغالطہ لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتہیت إلی ابن عباسؓ وهو متوسد رداء کا فی زمن م فقلت: أخبرنی عن یوم عاشوراء

لہ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں "وَأَنَّا لَا أَصُومُهُ وَلَا آمُرُ بِهِ وَلَا أَنْهَى عَنْهُ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفة بوقت کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبیر واسامة بن زید وعائشة انہم کانوا یصومونہ وكان ذلک یحبب الحسن و یحکیمہ عن عثمان۔ کذا فی "الفتح" (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

۱۲ قال القرطبی: عاشورار معدول عن عاشرۃ للمبالغة والتعظیم وهو فی الأصل صفة لليلة العاشرۃ لانه ماخوذ من العشر الذی ہوا سم العقد والیوم مضاف الیہا فاذا قیل: یوم عاشورار فکانہ قیل یوم الليلة العاشرۃ الا انہم لما عدلوا بہ عن الصفة غلبت علیہ الاسمیۃ فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فصارت ہذا اللفظ علماً علی الیوم العاشر (وہذا ہو مقتضى الاشتقاق والتسمیۃ)۔ وقیل: ہوا یوم التاسع فعلى الاول فالیوم مضاف لليلة الماضية وعلى الثاني ہو مضاف لليلة الآتیۃ، وقیل: ہما سببی یوم التاسع عاشورار أخذ من اوراد الابل کانوا اذ ارعوا الابل ثمانیۃ ايام ثم اوردوا بہا فی التاسع قالوا: وردنا عشر اکبر العین وكذلك إلی الثلاثة۔ کذا فی فتح الباری ۳ وحکی فیہ القصر (أی العاشورای)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

۴ کما نقل الترمذی فی "باب ما جاء فی عاشورار" ای یوم ہو ۵۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م ۶ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ما جاء فی عاشورار ای یوم ہو ۶ ۱۲ م

اُی یومِ اُصومہ ؟ فقال : إذا رأیت هلالَ المحرم فاعد دُماً صبح
 من یوم التاسع صائماً . قال : قلت : أهکذا کان یصومه محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ؟ قال : نعم . یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو مہرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ”أهکذا کان یصومه محمد صلی اللہ علیہ وسلم ؟“
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ”نعم“ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ نے عزم کر لیا

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

تہ جیسا کہ ”أصبح من یوم التاسع صائماً“ کے جملہ میں کلمہ ”من“ اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے،
 (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) ورنہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ”أصبح یوم التاسع صائماً“ واللہ اعلم ۱۳ مرتب

تہ جتنا غلط صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 ”حين صام رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر بصلیائمه قالوا : یا رسول الله ! إنه یوم یعظمہ
 الیہود والنصارى فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فإذا کان العام المقبل إن شاء الله صمنا الیوم التاسع
 قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم۔“ اس روایت سے یوم التاسع کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون ہیں کہ عاشورار کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم" کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشورار کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے ملانے سے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيام يوم عاشوراء إني أعتب على الله أن يكفر السنة التي قبله؟

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشورار مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشورار کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

"حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشورار" اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے "فأذا كان في العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" اس تعاقب سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم تاسع نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشورار تھا نہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عقی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۹۱

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶، باب صوم یوم عاشورار) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشورار صوموه وصوموا قبله يوماً أو بعده يوماً ولا تشبهوا باليهود" ۱۲ مرتب

۲۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار ۱۲ م

۳۔ وقال عياض: كان بعض السلف يقول: كان فرضاً وهو باق على فرضيته - كذا في "العمدة" (ج ۱ ص ۱۱۸)

باب صیام یوم عاشورار ۱۲ مرتب

۴۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

۱۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے :-

① حضرت عائشہؓ سے مروی ہے :- قالت: كان يوم عاشورار تصوموه قريش في الجاهلية وكان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأم ربيعة، فلما فرض رمضان تركه.

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء من شامہ ومن شامہ ترکہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۴۰، صیام یوم عاشوراء) اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱، باب فی صوم یوم عاشوراء) میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریقۃ“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ تیرسن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴، باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء) میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریقۃ“۔

(۲) حضرت سلمہ بن الأكوعؓ سے مروی ہے ”قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم، فصامه موسى، قال: فأنا أفتح بموسى منكم، فصامه وأمر بصيامه“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰؓ قال: کان یوم عاشوراء تعدّه اليهود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فصوموه انتم، حوالہ بالا

(۵) عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمه أن أسلم أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صمتم يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فاتموا بقية يومكم واقضوه“ قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی صیام

(۶) حضرت اسام بن حارثہؓ سے مروی ہے ”قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم عاشوراء فقال: انت قومك فمرهم أن يصوموا هذا اليوم، قال: يا رسول الله! ما أراهم حتى يطعموا؟ قال: من طعم منهم فليصم بقية يومه“ (قال البیهقي) رواه الطبرانی فی الكبير واللاوسط، ورجالہ رجال الصصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء۔ اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءِ أَيُّ لَيْوَمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گزر چکی ہے۔

عن ابن عباسؓ أنه قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود:

یہاں ایک مشہور سنوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے | کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

”وَيُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لِّلشُّبُوتِ الْأَمْرِ بِصَوْمِهِ ثُمَّ تَأَكَّدَ الْأَمْرُ بِذَلِكَ ثُمَّ زِيَادَةُ التَّكْيِيدِ بِاللَّنْذَرِ الْعَامِّ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْسٍ مِنْ أَكْلِ بِالْأَمْسَاكِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْسٍ الْأَمْهَاتِ أَنْ لَا يَضَعْنَ فِيهِ الْأَطْفَالُ وَيَقُولُ ابْنُ مَسْعُودٍ: الثَّابِتُ فِي مُسْلِمٍ لَمَّا فَرَضَ رَمَضَانَ تَرَكَ عَاشُورَاءَ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مَاتَرَكَ اسْتِجَابَةً بَلْ هُوَ بَاقٍ، قَدْ عَلِيَ أَنَّ الْمَتْرُوكَ وَجُوبَهُ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمَتْرُوكُ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةً وَالْبَاقِي مُطْلَقُ اسْتِجَابَةٍ فَلَا يَخْفَى ضَعْفُهُ بَلْ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةً بَاقٍ لَا يَسْمَعُ اسْتِمْرَارَ الْإِهْتِمَامِ بِهِ حَتَّى فِي عَامِ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَنْتَنَ عَشْتُ لَأَصُومَنَّ التَّاسِعَ وَالْعَاشِرَ وَتَرْغِيْبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفِرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأَكِّيْدٍ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ شیعہ شریفی حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہؓ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہذا یوم عاشوراء ولم یتب اللہ علیکم صیامہ وأنا صائم، فمن شار فلیصم ومن شار فلیقطر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

۲۔ اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۳۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۴۔ اشکال و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۲)

۵۔ باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتبہ

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے۔ امر وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے لہذا قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہل عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی تھی، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرقِ فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی۔ ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

۱۔ کمافی روایۃ ابن عباسؓ عند مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیام یوم عاشوراء فقال لهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومون؟ قالوا: هذا یوم عظیم انجی اللہ فیہ موسیٰ وقومہ وغرق فرعون وقومہ، فصام موسیٰ شکرًا ففحن نصوصہ الیہ ۱۲ مرتبہ کمافی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

۲۔ حافظ ابن حجرؒ ابوریحان بیرونی کی ”کتاب الآثار القدیمۃ“ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں ”أن جہلۃ الیہود یوم عاشوراء یصومون فی صیامہم وأعیادہم حساب النجوم فالسنة عندہم شمسیۃ لا ہلالیۃ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام جہلۃ الیہود۔ اس عبارت میں ”جہلۃ الیہود“ کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی۔ چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہو ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتبہ

۳۔ چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت پیچھے حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیام یوم عاشوراء الخ (ج ۱ ص ۳۵۹)۔“

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منار ہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرآی الیہود تصوم یوم عاشوراء“ (ج ۲ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء — نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیۃ من الهجرة، ذکر سیرۃ عبداللہ بن حبیش — اور ”تاریخ الامم والملوک“ (للطبری - ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنة الثانیۃ من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۹۴

۱۔ تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ القارتخ — سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الردض الالف“ (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کر رہا تھا ربیع الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُسی نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منار ہوا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”و یحتمل ان یكون اولئك اليهود كانوا یحبسون یوم عاشوراء بحسب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسب الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وهذا التاویل مما یرجح بہ اولوۃ المسلمین وأحققتہم بموسى علیہ الصلوۃ والسلام لاضلالہم الیوم المذكور و ہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء

علامہ عینی بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا یخفی“ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب صیام یوم عاشوراء۔

(یہ حاشیہ اس صفحہ پر لکھا گیا ہے)

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء، فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومونہ؟ قالوا: ہذا

۱۴۰ (مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد ان اول ۱۴۰ بذكر وسؤاله عنه كان بعد
 ان قدم المدينة لانه قبل ان يقدمها علم ذلك ، وغايته ان في الكلام حذفاً تقديره : قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
 فاقام الى يوم عاشوراء فوجد اليهود فيه صياماً " فتح (ج ۴ ص ۲۱۵) ۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی
 دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے
 سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن
 کی تعظیم کرتے ہیں ، گویا " قدم المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء " کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ
 آنے پر ہوا ، پہلے سے یہ علم نہ تھا ۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے ، دیکھئے عمدہ (ج ۱۱ ص ۱۲۲) ، باب صیام یوم عاشوراء
 اور مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳) ، باب صیام التطوع ، الفصل الثالث) ۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت في المعجم الكبير للطبرانی ما يؤيد احتمال المذكور
 وهو ما أخرجه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال : ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقوله الناس ، إنما
 كان يوم تشرق فيه الكعبة وكان يدور في السنة ، وكانوا يأتون فلاناً لليهودي يعني ليحسب لهم ، فلما مات أتوا
 زيد بن ثابت ، فسأله " وسنده حسن ، قال شيخنا البیهقي في زوائد المسانيد (أمی مجمع الزوائد ج ۳
 ص ۱۸۷) باب في صيام عاشوراء - م) " لا أدري ما معنى هذا " قلت (أمی يقول الحافظ ، ظفرت
 بمعناه في كتاب الآثار القديمة لأبي الریحان البیرونی ، فذكر ما حاصله : ان جهة اليهود يعتمدون في صيامهم
 واعیادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا هلالية - قلت (أمی يقول الحافظ) : فمن ثم احتجوا إلى
 من يعرف الحساب ليعتمدوا عليه في ذلك " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغییر لیسیر ۔

حافظ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن
 فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ

سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ
 عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکور روایت معلوم ہو رہی (واللہ اعلم بالصواب) (ج ۴ ص ۲۱۵)
 حافظ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور
 اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابت رضی کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تسترقیہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ الخ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء) کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی ”ان“ أن زید بن ثابت کان یدہب إلی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لأنه الیوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود من عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یخبرہم فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابت فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسألۃ غریبہ جلاً) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجر کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں رائج ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰ رضی کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ واذا ناک من الیہود یحفظون عاشوراء ویصومونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲ ، باب اتيان الیہود والنبی صلی اللہ علیہ وسلم من قدم المدینۃ) مولانا عبد القدوس یاشی نے بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دو شنبہ ۸ ربیع الاول لے پھری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق ہی یہودی پہلے مہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۸۸۳ ھ خلیفہ کے اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منایا کرتے تھے اھ“

بہر حال استاذ محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط“
اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتداءی طور پر مراد ہیں جن کو تغلیباً ”عشر“
سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز۔
پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے مواقیع عشرہ ذی الحجہ میں فرض رکھنا بالاتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشوراء مناراً تھا
لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درستی
ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درستی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں
”وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زيد بن ثابت فسألوه“ کا کیا مطلب ہے؟
فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۳ رشید اشراف سیفی

حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۴ شرح باب المرتب ۱۲

۱۵ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب
تحريم صوم العیدین ۱۳ م

۱۶ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹) - نیز اگلے باب (باب ما جاء في العمل في أيام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ
کی مرفوع روایت ہے ”ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر“ یہی روایت
الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل في أيام التشریق میں بھی
مردی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل
ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مردی ہے اس بات
کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من أيام أحب إلى الله أن يعبد له فيها من عشر ذي الحجة يعول صيام
كل يوم منها بصيام سنة الله“

اس روایت کو امام ترمذی نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کر دیا ”ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بستاً من شَوَّالٍ ، فذلك صيام الدهر^۳ : اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں۔^۴ اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں^۵، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کافی روایت ہنیدہ بن خالد عن امراۃ عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم تسع ذي الحجة^۶ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فی صوم العشر — نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یصوم ثلاثة أيام من كل شهر ۱۲ مرتب

۳ شرح باب از مرتب ۱۲

۴ حدیث باب متعلق کچھ تشریح ”باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخميس“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م
۵ کافی تشریح النووی علی صحیح مسلم ”(ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستة أيام من شَوَّالٍ اتباعاً لرمضان، و ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسألة : ومن صام شهر رمضان وأتبعه بستاً من شَوَّالٍ ۱۲ مرتب
۶ کافی الموطأ للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) : ”قال يحيى : سمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان أنه لم يرا هذا من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف وأن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته وأن لمحق برمضان ما ليس منه أهل الجباله والجفار لوراواني ذلك رخصة عند أهل العلم وراؤهم يعملون ذلك اه“ ۱۲ مرتب

۷

۸ کافی ”المجهر الرائق“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم — ”شرح النووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستة أيام

یہ روزے پے درپے رکھے جائیں گے۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کافی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

۲۔ کافی ”ردالمحتار“ (امی الشامی - ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متاخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں ”لکن عامۃ المتأخرین لم یرواہ بأس“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

۳۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر متتابعۃ منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس بہ، لأن الکرامۃ إنما كانت لأنه لا یؤمن من أن یعد ذلک من رمضان فیکون تشبہا بالنصارى والآن زال ذلک المعنی اھ ومثلہ فی ”کتاب النوازل“ لأبی اللیث والواقعات ”للحسام الشہید و”المحیط“ البرہانی و”الذخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن الحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومہا بأساً ویقول: کفی یوم الفطر مفترقا بینہن وبین رمضان اھ وفیہا ألیضا: عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۴۔ دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو راجح قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”و یلتحق ہذا الصیام برمضان“ واختار ابن المبارک أن یتكون ستة ایام من أول الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: إن صام ستة أيام من شوال متفرقا فهو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مَرِّ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ اِلٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثہ اَنْ لَا اَنَامَ اِلَّا عَلٰی
وتر و صوم ثلاثہ اَیامٍ من کلّ شہرٍ الخ " علامہ بنوریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں :
ولہا عشرۃ صور ذکرہا الحافظ فی " الفتم " و اِلٰی کلّ ذہب ذاہب "۔
حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایامِ بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں :
① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے ، یہ قول امام مالکؒ
سے مروی ہے ۔

- ② ایامِ بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ ۔
- ③ ایامِ بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں ، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے ۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں ، چودھویں اور پندرہویں تاریخ ہے ۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل ،
بدھ اور جمعرات کے ایام ، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور
پیر ، دھکڑا ، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزیؒ لکھتے ہیں : " الاَیامُ البیضُ من کلّ شہرٍ ثلاثٌ عشرٌ و رابعٌ عشرٌ و خامسٌ عشرٌ فسمیت بَیضاً
لأنّ لَیالِہا بیضٌ لطلوع القمر فیہا من اَوّلِہا اِلٰی آخرِہا ولا بد من حذف مضاف تقدیرہ : اَیامُ اللیالی البیض ۔
جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النوع الثامن فی اَیام البیض تحت رقم ۴۴۳۲۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے
فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں " قال شیخنا (علہ عمر بن رسلان البلقینیؒ) فی شرح الترمذی : حاصل الخلاف فی
تعیین البیض تسعۃ اقوال " حافظؒ فی اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " قلت : بقی قول آخر " پھر آگے انہوں
نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلاث عشرۃ و اربع عشرۃ

و خمس عشرۃ ۱۲ مرتب

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شهر ثلاثہ ایام فذلک صیام الدھر فانزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق
ذلک فی کتابہ ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا “ الیوم بعشرۃ ایام
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث یا ب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے ” عن ابی ذر قال : قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثہ ایام من الشهر فقد صام
الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
أَمْثَالِهَا “ واللہ اعلم
(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إِنْ رَبَّكُمْ يَقُولُ : كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ
أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ : یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” وَالصَّوْمُ لِي “ کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” وَأَنَا أُجْزِي بِهِ “ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے ، حکاکہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن ابی عبیدؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② ” أَنَا أُجْزِي بِهِ “ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہونے والی تضحیفِ حسنات کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی، حکاکہ ابو عبیدہ عن ابن عیینہ۔

③ "الصوم لی" کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلی" والمقدم عندی؛

④ "الصوم لی" میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہو جاتا ہے، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا "الصوم لی" یعنی "الصوم سبب التقرب إلی"۔

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، ھکذا نقلہ عیاض وغیرہ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے، بخلاف الصلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذلك۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ بنیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اسی لئے فرمایا گیا "الصوم لی وأنا أحبوزی بہ"۔

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور "کراما کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا یہ۔

لے مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلق مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "فتح الباری" (ج ۴ ص ۹۱ تا ص ۹۴) باب فضل الصوم ۱۲ مرتباً

پھر ” اَنَا اَجْنَى بَدَ “ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزا ہلا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزا میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔

وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ ” یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذابِ نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقتہً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوالِ برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ” فَإِذَا كَانَ مَوْثِقًا كَانَتِ الصَّلَاةُ عِنْدَ رَأْسِهِ وَالزَّكَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَالصَّوْمُ عَنْ شِمَالِهِ وَفَعَلَ الْمَعْرُوفُ مِنْ قَبْلِ رَجُلِيهِ فَيَقَالُ لَهُ : اجْلِسْ ، فَيَجْلِسُ إِلَيْهِ “

وَلَخُلُوفٌ فَمَا الصَّاعِمُ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ ” اس کی تشریح پیچھے ” باب ماجاء فی السواک للصائم “ کے تحت گذر چکی ہے۔

وَأَنْ جَهْلٌ عَلَى أَحَدِكُمْ جَاهِلٌ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ : إِنْی صَائِمٌ “ حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں : ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ” إِنْی صَائِمٌ “ (حتیٰ یعلم من یجهل أنه

لہ یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے۔ دیکھئے دعواتِ عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ ” الصوم “ — ۱۲ مرتب

لہ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

۱۳ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی عذاب القبر۔ نیز صحیح ابن خزمیہ میں حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ ابن ابی العاصؓ سے مروی ہے ” قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : الصَّيَامُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ كَجُنَّةٍ أَحَدُكُمْ مِنَ الْقِتَالِ “ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۸۳، رقم ۱۳) الترغیب فی الصوم مطلقاً واما جائزاً

۱۴ اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عمود العینی (ج ۱ ص ۸۵) باب فضل الصوم ۱۲ م

۱۵ اختلاف فی کون الخلوف اطیب عند اللہ من ریح المسک مع أنه سبحانه وتعالیٰ منزہ عن استطابة الروائح اذ ذاک من صفات الحيوان ومع أنه يعلم الشئ علیٰ ہو علیہ علیٰ اوجہ — راجع لتفصیل الوجہ فتح الباری (ج ۳

ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر مجہول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱؎ واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال قيل: يا رسول الله! كيف بمن صام الدهر؟
صوم الدهر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے۔

۱؎ یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۲؎ مرتب

۲؎ قال القاضي وغيره: وذهب جماهير العلماء إلى جواز (أي صوم الدهر) إذا لم يصم الأيام المنهية عنها وهي العیدان والتشریق ومذهب الشافعي أن سر الصوم إذا أفطر العیدین والتشریق لا کرہۃ فیہ بل ہوسحب، بشرط أن لا يلحق به ضرر ولا يفوت حقاً فإن تقرر أو فوت حقاً فمكروه، كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به إلخ، وراجع لدلائل الشافعية۔

اسحاق بن راہویہ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق الأهل في الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل واما شرائطها فنوعان ۲؎ مرتب عفی عنہ

③ صوم واؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا، یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے۔

قال: لا صام ولا أفطر أو (قال) لم يصم ولم يفطر، ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی وقال: هكذا روى عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحواً من هذا۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے۔
دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائماً روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

۱۔ کمافی روایۃ عبد اللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ما جاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم اخي داؤد، کان یصوم یوماً ویفطر یوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہے جنکے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

۳۔ مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الا بد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

۴۔ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲

۵۔ لیکن علامہ بنوریؒ اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہو غیر صحیح، فان الصیام المنہیۃ خارجۃ عن حدیث الباب وکراہت تحریم بلا خلاف“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) ۱۲ م

ہے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی بلکہ اللہ اعلم۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق | بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ”ہما حقیقتان مختلفتان، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل وليس هذا صوم الدھر، ومن صام عمره وأنظر جمیع لیلایہ فهو صائم الدھر وليس بمواصل“۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرِّي الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر صوم“ (پے درپے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔

عن أنس بن مالك رضی اللہ عنہ سئل عن صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: كان یصوم من الشہر حتی یری أنه لا یرید أن یفطر، ویفطر حتی یری أنه

لہ یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۲، باب حق الأہل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی

علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲م

۵ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ”وکیرو صوم الوصال وهو أن یصوم السنۃ کلہا ولا یفطر فی الأيام المنہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للصائم وما لا یکرہ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطہا فنوعان۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے۔ مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسر ابو یوسفؒ ومحمدؒ رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین“

۶ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۲م ۷ شرح باب از مرتب ۱۲

۸ سرور دن (ض) سرور ادا امرًا : الصوم؛ پے درپے روزے رکھنا ۱۲م

لَا يَرِيدُ أَنْ يَصُومَ مِنْهُ شَيْئًا فَكَانَتْ لَا تَشَاءُ أَنْ تَرَاهُ مِنْ اللَّيْلِ مَصْلِيًّا إِلَّا رَأَيْتَهُ
مَصْلِيًّا وَلَا نَائِمًا إِلَّا رَأَيْتَهُ نَائِمًا، مطلب یہ ہے کہ آپ پے درپے روزے بھی
رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے
تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام و افطار اور قیام و نيام
ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصُّوْمِ صَوْمُ آخِي دَاوُدَ،
كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطُرُ يَوْمًا وَلَا يَفْطُرُ إِذَا لَاقِيَ، آخری جملہ (لَا يَفْطُرُ لَمَّا) غالباً
نقلِ روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے
لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری
ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور
ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت
داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصُّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامِ يَوْمِ الْأَضْحَى
وَيَوْمِ الْفِطْرِ، "یوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان
کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

۱۲ شرح باب از مرتب

۱۲ چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال: شہدت عمر بن الخطابؓ
فی یوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم يذین الیومین،
أما یوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید للمسلمین وأما یوم الاضحی فکلوا من لحم نسککم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسَائِهِ صَوْمَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

لہ چنانچہ ہمیشہ ہڈی سے مروی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيام التشريق أيام أكل وشرب" نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "أنه حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه داود بن الحذثان أيام التشريق، فنادى أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن وأيام منى أيام أكل وشرب" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم أيام التشريق وبيان أنها أيام أكل وشرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۰ پھر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتنا یا یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ نیز افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۸۸) ۴۱ باب صوم یوم الفطر۔ وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر اور معارف السنن (ج ۶ ص ۳۸۸) ۴۲ و يقال لها: الأيام المعدودات وأيام منى وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة وتسمى أيام التشريق لأن لحوم الأضاحي تشرق فيها أي تشرق الشمس، وإضافتها إلى منى لأن الحاج فيها في منى، وقيل: لأن الهدى لا يخرج حتى تشرق الشمس، وقيل لأن صلاة العيد عند شروق الشمس أول يوم منها فصارت هذه الأيام تبعاً ليوم النحر وبهذا يعضد قول من يقول يوم النحر منها، وقال أبو حنيفة: التشريق التكبير ودر الصلوة، واختلفوا في تعيين أيام التشريق والأصح أنها ثلاثة أيام بعد يوم النحر، وقال بعضهم: بل أيام النحر، وعند أبي حنيفة ومالك وأحمد لا يدخل فيها اليوم الثالث بعد يوم النحر۔ كذا في عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق ۱۲ مرتب

۴۳ قال ابن عبد البر في التمهيد: لا يوجد ذكر عرفة في غير هذا الحديث، قال العراقي: وبه الإشكال، وهي أيام أكل وشرب ويوم عرفة ليس كذلك، قال: وسباب بوجهين: الأول أنه يفضل على أيام التشريق فقط أو عليها مع يوم النحر مع ذون عرفة۔ الثاني: ما قاله في حجة الوداع أو قال بحق الحاج، لأن الأفضل في حقه الإفطار يوم عرفة، وما تسميته عيداً فلا مانع منه اهـ۔ كذا في قوت المغتذی — انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشریق عیدنا اهل الاسلام دھي ايام اكل وشرب، ايام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان ايام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطارؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ايام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابو طلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکا کہ ابن عبد البرؒ عن بعض اهل العلم أيضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس تمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو ”ھدی“ میسر نہ ہو اور ايام تشریق سے پہلے اس نے عشرۃ ذی الحجۃ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدلہ ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا) امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ايام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ايام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے ”عن ٹھشام أخبرنی ألب

لہ علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نوا قوال ذکر کئے ہیں، یرد التفصیل فلیراجع العمدة (ج ۱ ص ۱۱۳)

باب صیام ايام التشریق ۱۲ مرتب

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام ايام التشریق ۱۲ م

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال لم يُرخص في أيام التشريق أن تُصمت إلا لمن لم يجد الهدى "۔

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نبویؐ سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں تمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ واللہ اعلم۔
(بنیادات من المصائب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أفطر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (کچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ اُمی ابوہشام یعنی عروہ، بعض نسخوں میں "وكان أبوها يصومها" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوریؒ رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) - نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال: الصائم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يصم، صام أيام منى " ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتمتع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في العشر ۱۲ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يرخص في أيام التشريق أن يُصمت إلا لمن سجد الهدى" سے پھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوا
۵۔ ہذا ملخص ما في العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق، والفتح للحافظ (ج ۳ ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، والمغني (ج ۳ ص ۱۶۳) مسئلہ: قال: وفي أيام التشريق أتم، والمعارف للبيروني (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضا تو واجب ہے، کفارہ نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے یہ
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ عمل مکروہ ہے یہ

۱۔ وعن عطاء قال: علي من احتجم وهو صائم في شهر رمضان القضا والكفارة، وروى عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يحتجمون ليلاً، منهم ابن عمرؓ، وابو موسى الاشعريؓ وأنس بن مالكؓ. معالم السنن للخطابی في ذیل المختصر للسبکی (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحتجم (تحت رقم ۲۲۶۶) ۱۲ مرتب
 ۲۔ ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے ”وكان مسروق والحسن وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم، وكان الاوزاعي يكره ذلك“ (حوالہ بالا)
 اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں ہے، اور ”لا يرون للصائم أن يحتجم“ کے الفاظ سے کراہت احتیاج بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدم جواز احتیاج بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدم جواز احتیاج کے مسلک سے ذرا علیحدہ کیا، نقل کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد ”وكان الاوزاعي يكره ذلك“ کہتا قرینہ کراہت عدم کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلین عدم جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱ ص ۳۹) باب ۱۲
 ۳۔ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی دہو الامساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت مفطر تو نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے اوجز المساک (ج ۳ ص ۲۵) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب
 ۴۔ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳) باب فی الصائم یحتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن ارقمؓ، ابن زیدؓ حضرت عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ، زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو یوسفؓ اور امام محمدؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲ مرتب

جمہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو محرم صائم " نیز بھیجے " باب ماجاء في الصائم من رعه القيء " کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے " ثلاث لا يفتنن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام "۔

جہاں تک حدیث باب " افطر الحاجم والمحجوم " کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں " أفطر " " كاد أن يفطر " کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے ، " حاجم " کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے ، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور " محجوم " کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے ۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں " الحاجم والمحجوم " میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا " أفطر الحاجم والمحجوم " یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی ، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے " عن أبي الأشعث الصنعاني قال : إنما

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم و احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲م

۲۔ حنابلہ نے اس حدیث کے دو جواب دیے ہیں ، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۳ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقيء للصائم ، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۴) ۱۲م

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم يحجم ۱۲م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یغتایان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ و مشقی ضعیف ہے۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شہاد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح ، فرأی رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ بیدی أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقع پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال الشیخ البنوریؒ : ویزید بن ربیعہ ضعفہ غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفتح " ولكن قال أبو مسهر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متهم ، ما نکر علیہ أنه ادرك أبا الأشعث ولكن اخشى علیه سورا الحفظ والوهم - قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا

فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الام (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الام " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شہاد بن اوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فابصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبریٰ

(ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روى فی الإفطار بالحجامۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاء من الرخصة فی ذلک ۱۲ م

۵۔ أوجز المسالك (ج ۳ ص ۲۶) حجامۃ الصائم ۱۲ م

وہو محرم صائم) حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناسخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ درحقیقت ایک شور ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع الصلۃ المرأة والحمار والکلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالکؓ أکنتم تکرہون الحجامۃ للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۔ خلاصہ یہ کہ شہاد بن اوسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ کا جملہ آپؐ نے شہد میں فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا اور ”احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ ضحیٰ الوداع شہد کا واقعہ بیان فرمایا ہے ہیں، اس لئے لامحالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلیٰ ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقی للصائم ۱۲

۴۔ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہً کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

۵۔ حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے؛

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب الصائم یحجم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی دیوالیہ مساک

(۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۷ تا ۳۸) باب الحجامة والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۷ تا ۲۴۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۵ و ۴۶) حجامة الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۳) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامة للصائم، اور باب ما جاز من الرخصة فی ذلک

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَوَاصِلُوا،
قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصَلْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ
صَوْمُ وصال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ
اور جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ
حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی
ہے (کما نقض ہو فی الأثم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔
تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز
ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ جس کا مفہوم پیچھے ”باب ما جاء في صوم الدهر“ کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک افطار کئے
بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فسرہ الحافظ ابن الاثیر الجزریؒ وابن قدامة الموفیؒ والبدیع العینیؒ
وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وَأَمَّا وصال الصوم إلى السحر في أيام الأئمة بلا كراهة لحديث ”الصحيحين“ كما سبق (ای حدیث ابی سعیدؓ نہ سمع
النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تَوَاصِلُوا، فَأَيْكُمُ ارَادَ أَنْ يَوَاصِلَ فَلْيَوَاصِلْ حَتَّى السَّحَرِ) بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔
باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے۔ ج ۱
ص ۳۲۲۔ باب فی الوصال۔ م) قال ابن تیمیہ: وهو مستحب، وهو مذهب أحمد وإسحاق وابن المنذر و
ابن خزيمة وجماعة من المالكية، كما في الفتح والعمدة، ومن الشافعية من قال: إن هذا ليس بوسال، ولم يذكره
الحنفية لانفيًا ولا إثباتًا۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

۱۴ ثم الكراهة للتمتيز كما هو المتبادر ليهنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كذا في معارف السنن

(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

ان ربی يطعمنی ویسقینی ” اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ” يطعمنی ویسقینی “ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلایا بھی جاتا تھا اور پلایا بھی جاتا تھا۔

۱۔ ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامۃ عن الوصال و بین عذرہ فیہ بأن ربی يطعمنی ویسقینی .
واحادیث النہی نحو عشرة واستدل بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم ، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر سیر من المرتب ۱۲
ثم ولتعب بأنه لا یكون صیاماً فضلاً عن أن یكون وصلاً ، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل خرق العادة للكرامة .

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں : والاول أنظر لوجهین :
احدہما أنه لو طعم وشرب حقيقة لم یکن مواصلاً ، وقد اقرہم علی قولہم انک تو اصل .
والثانی أنه قد روی أنه قال : ” إني أنزل يطعمنی ربی ویسقینی “ وهذا یقتضی أنه فی النهار ، ولا یجوز الأكل فی النهار ، ولا الغیرہ .

المغنی (ج ۳ ص ۱۷۱) الثالث فی الوصال .

لیکن جن حضرات نے ” يطعمنی ویسقینی “ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے ، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے منحل ، خواہ دن میں ہو یا رات میں ، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے صحبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

”یطعمني وليس قلني“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”کیفیتہ مفوضۃ الی صاحب الشریعة فلا نخوض فیہا۔“

درودی عن عبد اللہ بن الزبیرؓ کہ کان یو اصل لایام ولا یفطرؓ اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعمؓ، عامر بن عبد اللہ بن الزبیرؓ، ابراہیم بن یزید تیمیؓ اور ابو جوزارؓ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو اَفَادَہُ الشَّيْخُ الْأَنْوَرُ
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کافی بعض اُمالی حکیم الامتہ الشیخ التھانوی رحمہ اللہ سنن الترمذی و معارف السنن للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ ہذا نقل شیخ البنوری فی ”معارف“ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲

۲۔ روى ابن ابی شیبۃ بإسناد صحیح عنہ کہ کان یو اصل خمسۃ عشر یوماً کذا فی ”الفتح“ للمحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷) ۱۲

درودی عن عمر ایضاً کہ کان یو اصل الی یومین وثلاثۃ (کما قالہ الشیخ الأنور) — قال شیخ البنوری: و لم أجد عن عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی بڑی قابلِ غور ہے، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: یرک تو اصل یا رسول اللہ! قال: وأیکم مثلی؟ إني أبیت لیطعمني ربی ولسقیني۔ فلما أبوا أن ینتہوا عن الوصال واصل ہم یوماً ثم رأوا الهللال، فقال: لو تأخر لزدتکم

کا تشکیل لہم حین أبوا أن ینتہوا“ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التَّشْکِیلُ مِنَ الْوَصَالِ) چنانچہ حافظ فتح الباری

(ج ۳ ص ۱۷۷) میں لکھتے ہیں: ”ومن جمیع ما سیأتی فی الباب الذی بعدہ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعد لہی، فلو کان لہی للتحريم لما أقبر ہم علی فعلہ فعلم أنہ أراد بالہی الرحمة لہم والتخفيف عنہم كما صرح بہ عائشہ فی حدیثہا (اے نبی! ہم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ يَدِ رَاكَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ يَدُ الصَّوْمِ

أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ رَأْمُ سَلَمَةُ زَوْجَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدِ رَاكَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ جَنْبٌ مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فَيَصُومُ : حَدِيثُ بَابِ كَيْفِ عُمُومِ كَيْفِ بَنَاءِ بِرَأْمَةِ أَرْبَعَةٍ وَجِهَةٍ رَأْسِ بَابِ كَيْفِ قَائِلِ هِيَ كَيْفِ جَنْبَاتِ رَوْزَةِ كَيْفِ سَنَانِي نَهِيَسِ خَوَاهِ رَوْزَةِ قَرْضِ هُوَ يَأْتِلُ طَلُوعِ فَجْرِ كَيْفِ بَعْدَ فَوْرًا غَسْلِ كَرَلِ يَأْتَا خَيْرِ كَرَكِ ، مِثْرِ يَرِ تَاخِرِ خَوَاهِ عَمْدًا هُوَ يَأْنَسِيَانَا يَأْنَسِدُ كِي وَجْهَ سَعِي

لے شرح باب از مرتب ۱۲

۲۵ و بہ قال علی وابن مسعود وزید بن ثابت وأبو الدرداء وأبو ذر وعبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ، وقال أبو عمر : انه الذی علیہ جماعة فقہاء الامصار بالعراق والحجاز أئمة الفتوی بالامصار ماکل والحنيفة والشافعي والثوري والأوزاعي والليث وأصحابهم وأحمد وإسحاق وأبو ثور وابن علیہ و ابو عیبة و داؤد وابن جریر الطبری و جماعة من اہل الحديث ۔

علامہ عینی نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں ، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان ہوئی ، بقیہ اقوال کی تفصیل یہ ہے :

(۲) أنه لا يصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً ، و بہ قال الفضل بن عباس واسامة بن زيد والبيهقي رحمهم الله عن

(۳) التفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبه أم لا ، فإن علم وأخره عمدًا لم يصح ، والأصح روى ذلك عن طلحة وسعد بن الزبير و ابراهيم النخعي ، وقال صاحب الإكمال : ومثله عن أبي هريرة

(۴) التفرقة بين الفرض والنفل ، فلا يجزئ في الفرض ويجزئ في النفل ، روى ذلك عن ابراهيم النخعي ايضا حكاها صاحب الإكمال عن الحسن البصري ، وحكى أبو عمر عن الحسن بن حي أنه كان يستحب لمن أصبح جنباً في رمضان أن يققه وكان يقول : فيصوم الرجل تطوعاً فإن أصبح جنباً فلا قضاء عليه ۔

(۵) أن يتم صومه ذلك اليوم وليققه ، روى ذلك عن سالم بن عبد الله والحسن البصري ايضا وعطاء بن أبي رباح

(۶) أنه يستحب القضاء في الفرض دون النفل ، حكاها في الاستذكار عن الحسن بن صالح بن حي ۔

(۷) أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلي ، فيبطل صومه ، قاله ابن حزم بناء على ما

في أن المعصية عمداً تبطل الصوم — كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۶) باب الصائم يصح جنباً (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارشاد باری تعالیٰ ”فَالَّذِينَ بَاسِرُونَ هُنَّ وَأَتَّبِعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا
وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ واقف على الباب وَأَنَا أَسْمَعُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصْبِحُ جُنْبًا
وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا أَصْبِحُ

قال الشيخ البهري: دصح رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مصرح في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳)
وم ۳۵۴، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م (التي هي أدنى رواية في الباب) (أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من أدركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأمنه ذلك فأنطلق عبد الرحمن وأنطلقت معي دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فصاها عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتا هما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال:
فأنطلقنا حتى دخلنا على مردان، فذكر ذلك لعبد الرحمن، فقال مردان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فرددت عليه ما يقول قال: فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر لعبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أأالتا في رمضان؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم - م)
وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب - فقال: ”وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يقضي ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووي (في شرحه
لصحيح مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: سار ذلك
إجماعاً أو كالأجماع - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب - وإن شئت التفصيل فراجع المعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون أخشاكم بالله
واعلمكم بما أتقى - والله أعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيَصِلْ يَعْنِي
الدَّعَاءَ . حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کو اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے ورنہ افطار کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی "الموطا" واللفظ لہ - (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاز فی صیام الذی یصبح جنباً ، و مسلم فی صحیحہ
رج ۱ ص ۳۵۴ باب صتمہ صوم من طلع علیہ الفجر و هو جنب ، و ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب
من أصبح جنباً فی شہر رمضان .

اعلم أن الأحادیث فی ہذا الباب فقیہا اختلاف وتعارض كما يتضح من روایات الصحاح و السنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

تہ ابو حنیفہ و مالک و الشافعی و اکثرہون أنه لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً و لكن تبعاً ، و عند احمد جائز ، و فی روایۃ عنہ
سمرہ ، و ہی روایۃ عن مالک ایضاً ، قال عیاض : و الذی آمیل إلیہ قول مالک و سفیان ، و ہو قول المحققین من
المکملین و الفقہار ، قالوا : یذکر غیر الانبیاء بالرضا و الغفران و الصلاۃ علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم یکن من الأمر
المعروف ، و إنما أحدثت فی دولۃ بنی ہاشم - ہذا ملخص ما فی "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷-۳۸۶) و العمدة (۴-
۴۴۹) و قد توسع صاحب الفتح فی البحث ، فلیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه اللہ
۱۲ جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
قد دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحابہ ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع
لک أخوک و تکلف لک أخوک ، أفطر و صم یوماً مکانہ" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبیین النیۃ من اللیل و غیرہ قبل
باب القبلة للصائم) - اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اغلاہ السنن (ج ۱۱ ص ۱۸۳) باب جاز الولیۃ الی ایام ان لم یکن فیہ

فإن الضیافة عذرہ (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا)۔

پھر حدیث باب میں فلیصل کی تفسیر بعض حضرات نے ”دعا“ سے کی ہے کما فی
الباب، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ”وإن
كان صائماً فليدع بالبركة“

علامہ طبریؒ فرماتے ہیں ”فلیصل“ سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
بھی ام سلمہؓ کے گھر میں ایسا ہی کیا۔ واللہ اعلم

۱۔ و سبق تفصیل فی ”باب افطار الصائم المتطوع“ ۱۲

۲۔ کما یظهر من روایۃ عائشۃ عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علی امرأة فأتيتها بطعام، فقالت:
إنی صائمة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: آمن قنار رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ ومن
روایۃ ابن عمر عنہ فی البکیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیه المسلم فأراد
أن یفطر فلیفطر إلا أن یکون ذلک من رمضان أو قنار رمضان أو نذر (قال البیہقی) وفيه بقیۃ بن الولید
وہو مدلس۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۰۱) باب فمیں نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

۳۔ ستن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۴) فی الصائم یدعی الی الولیۃ میں یہ روایت ”ہشام عن ابن سیرین“ کے طریق
سے مروی ہے وہاں ہشام نے بھی ”فلیصل“ کی تفسیر ”دعا“ سے کی ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے
ہیں: ”قال ہشام: والصلاة الدعاء“ ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) قال شیخ البوری: ثبت تفسیرہ مرفوعاً، وفي حدیث ابی ہریرۃ فی الباب
ایفاً ”فلیقل إنی صائم“ بدل ”فلیصل“ فینظر أن المراد أن یحتذرہ بصومہ ثم لیدع لہ بالخیر والبرکۃ، لیکون جبراً
لفوائدہ من کل جہۃ۔ المصدر نفسه ۱۲ مرتب

۵۔ مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۹) باب بلا ترجمۃ قبل باب لیلة القدر ۱۲ مرتب
۶۔ چنانچہ بخاری میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلیم فاستتمرو
سن فقال: أعمدوا سنکم فی سقائہ وتمرکم فی وعائہ فإنی صائم ثم قام إلی ناحیۃ من البیت فصلى غیر المكتوبۃ
فدعا لأم سلیم وأهل بیتہا“ (ج ۱ ص ۲۶۶) باب من زار قومًا فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بخاریؒ فرماتے ہیں: ”ومن قمر قوله ”فلیصل“ ای: فلیصل کعتین، مستدلاً بحديث انس
فی الصحیحین من قصۃ أم سلیم فعیذ، وكيف بین المحدثین فرق فإینه صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعو فی حدیث انس فلا وجہ

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲)

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف و رنجش نہ ہو۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَّةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا (از مرتب)

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يوماً من غير شهر رمضان إلا بإذنه، جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں۔ مالکیہ میں سے مہلب نے بھی اس نہی کو حسن مناشرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اُسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف ادلیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کنز احکام القاری عن بعضہم — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وسبب التحريم أن للزوج حق الاستمتاع بها في كل وقت — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ هذا كله ملخص ما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدرا العيني في العمدة (۹-۴۸۳)

کنزانی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت: ما كنت ألقى ما يكون علي من رمضان إلا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأوذاً هريءً^۱ کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب ہے یہاں تک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضاء روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔ جمہور کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضاء روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی مؤخر کر دیا تو جمہور کے نزدیک قضاء کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابو حنیفہ^۲، ابراہیم نخعی^۳ کے نزدیک صرف قضاء ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعی^۴ کی بھی ایک روایت یہی ہے واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهْيَةِ مُبَالِغَةٍ إِلَّا سِتْنِشَاقٍ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء واخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً^۵ روزے

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامہ^۶ ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۵، مسأله: قال فان لم تمت المفطرة (لم) اور علامہ نووی^۷ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲، باب جواز تاخیر قضاء رمضان (لم) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزید التفصیل ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب ”باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام دون الصلاة“ ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ”کنا نخيف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نظهر فياً أمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة“ مروی ہے، مسئلہ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث درس ترمذی ”جداول ابوالطہارۃ“ باب ما جاء في الحائض انہا لا تقضي الصلاة کے تحت گزر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۶۱ تا ۳۶۲) اور ”المغنی“ لابن قدامہ^۸ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) باب الحیض، اور (ج ۳ ص ۱۴۲) مسأله: قال: واذا حاض المرأة أو نفست أفطرت

کی حالت میں مبالغہ فی الاستثناق سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو ب دماغ یا جو ب بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسدِ صوم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھوپ کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسدِ صوم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بناء پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جو ب بطن اور جو ب دماغ تک پہنچا یا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسدِ صوم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جو ب بطن یا جو ب دماغ تک پہنچائی جائے کما یبتا۔

لہ آنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹)۔ وفيه: ان دخول الدخان الدماغ غير مفسد ولكن ادخاله مفسد، كما ذكر في "الدر المنثور" وغيره ۱۲ مرتب

۵۔ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

”ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جو ب عروق میں

پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جو ب دماغ یا جو ب

بطن میں براہ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فسادِ صوم کے لئے مفطر کا جو ب دماغ یا جو ب بطن میں منفذِ اصلی کے

ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جو ب میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جو ب میں پہنچنا مفسدِ صوم

نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسدِ صوم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً

بلکہ حقیقتہً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اذل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ

جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہ راست جو ب دماغ یا جو ب بدن

کے اندر پہنچتی ہے در نہ جو ب عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے

بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جو ب بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو فوٹن یا جو فوٹ دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جو فوٹ تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، کما صرح بہ ملک العلماء الکاسانی فی البدائع الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

انجکشن جو فوٹ دماغ یا جو فوٹن میں منفذِ اصلی سے نہیں پہنچتی اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح بہ الشامی حیث قال: و أفاد أنه لو ألقى في قعدة الذكر لا يفسد اتفاقاً ولا شك في ذلك۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ و مشلہ فی الخلاصہ ص ۱۲۵۲ ج ۱، نقلًا عن أبي بكر البغلي۔ دیکھئے آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

لہ (ج ۲ ص ۹۳) فصل دأما ركنه فالإمساك عن الأكل إل۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر، بأن استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا إذا وصل إلى الدماغ لأنه منفذ إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف۔ إلى قوله۔ وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآثمة، فإن داواها بدواها ليس لا يفسد، لأنه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدماغ، ولو علم أنه وصل يفسد في قول أبي حنيفة۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”بدائع کی مذکور الصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اقول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اقول یہ کہ وہ چیز جو فوٹ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز مخارقِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیائی طریق سے جو فوٹ معدہ یا دماغ میں پہنچا دی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذِ اصلی نہیں (لہذا مفسدِ صوم نہیں)۔ آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب غنی عنہ

سے جو دوا جو ف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگ کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاطِ روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارجِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسد نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلاتِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

لہ یہ کتاب ادارۃ المعارف - دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیق موجود ہیں۔ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچپن یا سانپ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نزل على قوم فلا يصوم تطوعاً إلا بإذنهم ، یہ حدیث منکر ہے ، کما صرح بہ الترمذی ، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی ، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے ، سانپ کا زہر تو اکثر داغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے ، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے ، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے ، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا ، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے ، بلکہ سنایا گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے ، سانپ ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسدِ صوم قرار نہیں دیا ، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گذری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارقِ اصلیہ یعنی متغذی اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچا ، اس لئے مفسدِ صوم نہیں — واللہ سیحانہ وتعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۸۱

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح أبی الطیب : ” لا یصوم إلا بإذنهم لئلا یتجرعوا الصوم بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فیا کل معہم کما یا کلون ، فیندفع عنهم الحرج ، ولأنه من آداب الضیف أن یطیع المضيف ، فإذا خالف فقد ترک الأدب “ شرح أربعہ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له وهو في اللغة: الإقامة على شيء وزومه، وحبس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يُذِرُ النَّاسَ تِلْكَ الْأَيَّامُ أَنْهُمْ لَهَافُكُونَ" وقوله تعالى: "يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية۔ تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتكاف

اعتكاف نفلی کاکم سے کم زمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وَأَمَّا اعتكاف التطوع فمقرر من أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدريوم وفي رواية غير مقدرا أصلاً وهو رواية الأصل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظهر من "التبیین" (ج ۱ ص ۲۳۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرت رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکاف مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلے میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا "احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ حلیؒ لکھتے ہیں :-

”قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه في العشر الأخير من رمضان“ أي حتى توفاه الله ثم اعكف أزواجه بعده ، فبزه المواظبة المقرنة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنة وإلا كما تكون دليل الوجوب - حاشية حلی علی التبيين (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتكاف واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ ”باب ملجاء فی الاعتکاف إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی۔

(۲) اعتکاف نفل ، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے۔

(۳) اعتکاف واجب ، وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے نذر نہیں ہوتی ، بلکہ نذر کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکاف اپنے ذمہ لازم کر لیا ، یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو۔

اعتکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الاعتکاف ،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) — ”احکام اعتکاف“ لاسماذنا المحترم دام اقبالہم۔

اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہذا کافر اور مجنون کا اعتکاف درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتکاف بھی کر سکتا ہے — عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکاف کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتکاف واجب اور اعتکاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفلی اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکاف ، فصل واما شرائطہ ، اور ”احکام اعتکاف“ (ص ۲۹) ۱۳ مرتب عنی عنہ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه“ دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَّلَ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى تَبْضِعَهُ اللَّهُ“ اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

۱۔ اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے یہ بیان کی ہے ”لَاَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف، فلم يجز ابتداءه قبل شرطه، المغنی (ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله: ومن نذر أن يعتكف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس.

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہا ہے نہ کہ لیل۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے۔ اس باب کی پہلی حدیث ”كان يعتكف العشر الأول“ پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۳ مرتب ۱۔ یہاں تک کی تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) سے ماخوذ ہے ۱۳ مرتب

۲۔ والعشر بغیر الباء عدد لللیالی فإنہا عدد المونث قال الله تعالى: ”وَلَيَالٍ عَشْرٍ“ وأول اللیالی العشر لیلۃ إحدی وعشرین قاله الموفق فی المغنی ”کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) ۱۳ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیس کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور تیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا اراد ان يعتكف صلی الفجر ثم دخل فی معتكفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے "معتكف" میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتكف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول تحمى الليلة القدس في العشر الأواخر من رمضان "ليلة القدر" کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقد" فیہا الأرزاق والأجال "یا اس کا مطلب ہے کہ "ليلة ذات قدر عظیم"۔

۱۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲ م

۲۔ اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و ترویج حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی عظمت و شرف ہی، اور ابو بکر وراق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ حبشہ کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ جتنے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سبب ذرا اٹھ کر خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قمر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی ”کَلِمَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

ہے۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر ازلی میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ ان فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہو گا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) — نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر — اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

حاشیہ صفحہ ۷۸

۱۔ (ج ۴ ص ۲۳۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ البابی لکھنؤ) ۱۲ مرتب
۲۔ سورۃ القدر آیت ۴ — چنانچہ ابن ابی حاتم نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری)
ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض

ائمہ شافعیہ نے اس کو جہاں کا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر) — دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

کئے گئے ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائر رہتی ہے، یہ قول حضرت

لہ (۱) اُنہا رُفَعَتْ اصلاً ورأساً، قالہ الشیخ، وكذا حكى المتولى في التتمه عن الروافض، وكذا حكى الفاكهاني في شرح العمدة
عن الحنفية — علامہ عینی فرماتے ہیں "قلت: هذا النقل عن الحنفية غير صحيح". عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع
(۲) خاتمة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم - (۳) خاتمة بهذه الأمة ولم تكن في الأمم قبلهم -
(۴) ممكنة في جميع السنة (سياق تفصيلة في المتن) (۵) مختصة بربضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة معينة منه (أي
من رمضان) مبہمة (۷) اول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان
(۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبہمة في العشر الأوسط (۱۲) ليلة ثمان عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) اول
ليلة من العشر الأخير (۱۵) ان كان الشهر تاماً في ليلة العشرين لو ان كان ناقصاً في ليلة إحدى وعشرين (۱۶) ليلة
ثنتين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست وعشرين
(۲۱) ليلة سبع وعشرين (وسياق تفصيلة في المتن) (۲۲) ليلة ثمان وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة ثلاثين
(۲۵) في اواخر العشر الأخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الأخيرة (۲۷) تنقل في العشر الأخيرة (۲۸) هي في العشر
الأخيرة ارجاء ليلة إحدى وعشرين (۲۹) هي في العشر الأخيرة ارجاء ليلة ثلاث وعشرين (۳۰) هي في العشر الأخيرة ارجاء ليلة
سبع وعشرين (۳۱) تنقل في السبع الأواخر — حافظ فرماتے ہیں "وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (أي
تحت القول السابع عشر - م) بل المراد ليال السبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول
الثاني والثلاثون (۳۲) تنقل في النصف الأخير (۳۳) انها ليلة ست عشرة أو سبعة عشرة (۳۴) ليلة سبع عشرة أو تسع
عشرة أو إحدى وعشرين (۳۵) اول ليلة من رمضان أو آخر ليلة (۳۶) اول ليلة أو تاسع ليلة أو سابع عشرة أو إحدى
وعشرين أو آخر ليلة (۳۷) ليلة تسع عشرة أو إحدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۸) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين
(۳۹) ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۰) منقصة في السبع الأواخر من رمضان (۴۱) ليلة
اثنتين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۲) أنها في اشفاق العشر الوسط والعشر الأخير (۴۳) ليلة الثالثة من العشر
الأخيرة أو الخامسة (۴۴) أنها في سبع أو ثمان من اول النصف الثاني (۴۵) اول ليلة أو آخر ليلة أو الوتر من الليل
(۴۶) أي أنها لا تعلم (۴۷) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين -

هذا ملخص ما في "الفتح" للحافظ (ج ۳ ص ۲۲۴ تا ۲۳۱) باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر،
فراجعته في الأقبال والعمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر -
وأكثر هذه الأقوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ والوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو رائج قرار دیا ہے، بعض نے تیسویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفائے حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلًا عن "الفتوحات" لابن العربي (ج ۱ ص ۶۵۸). طبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ ۱۲ مرتب

۲۔ بعض روایات معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا لیکن جب آپؐ حضرت اصحاب کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپؐ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر لتلاحی الناس میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت دعویٰ أن یكون خیراً لکم فالتمسوا بالہ"۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا (الہ) میں حضرت ابومعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما اتفقینا أمر بالبناء فوقوض ثم ابینت لہ أنہا فی العشر الاواخر فامر بالبناء فاعمد ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت ابینت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بہا فجاء رجلان یحتمقان، معہما الشیطان فنسیتهما فالتمسوا فی العشر الاواخر من رمضان (الہ)۔"

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جمہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرہٴ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃُ القدر لیلۃُ نزولِ قرآن اور لیلۃُ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا آتَزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَايَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَقَّى الْجَمْعَيْنِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزولِ قرآن جس رات میں ہوا وہ شبِ قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہٴ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحابِ سیر یہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہٴ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شبِ قدر صرف عشرہٴ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلۃُ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃُ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہٴ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوہٴ بدر پہلی قسم کی لیلۃُ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃُ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیاء کے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا مکاشفہ بھی ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

۱۔ سورۃ القدر آیت ۴ - ۱۲ م

۲۔ سورۃ الانفال آیت ۴ - ۱۲ م اس آیت میں ”یوم الفرقان“ (فیصلہ کے دن) سے مراد یوم بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۱۲ مرتب

۳۔ کافی ”الکامل“ لابن الاثیر: ”وفی السنۃ الثانیۃ کانت وقعتہ بدر الکبریٰ فی شہر رمضان فی السابع عشر وقلیل“

التاسع عشر وکانت یوم الجمعة“ (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوہ بدر الکبریٰ) - ۱۲ مرتب

۴۔ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۵۵) امور تعلق بالصوم ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فَیْہَا یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ“ سورۃ الدخان آیت ۴ - ۱۲ م

حجت نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقع پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترھویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَّأْيُومَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روی عن أبي بن كعب أنه كان يخلف أنها ليلة سبع وعشرين، ويقول: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلاقتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زر قال: قلت لأبي بن كعب إني علمت أبا المنذر! أنها ليلة سبع وعشرين، قال: بلى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ليلة صبيحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (مرتب)

۱۔ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ سے متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر لما ثور“ (ج ۳ ص ۱۸۸)، تحت تفسیر آیت ”واعلموا أنما غنمنا“ (سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیر میں پیش آیا ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات والملائكة والنصر من روح المعاني“ (ج ۵ ص ۶۵) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۷۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ“ کا مصداق صرف اس امدادِ غیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۷۸)، ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۴ و ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، تا ص ۲۳۲، باب العمل فی العشر الاواخر الخ)

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد متأن يفطرو ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فانسختها" حضرت سلمة بن الأكوع کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۳) سورة القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۳۴

۱۔ خبر من محذوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "كان" ضمير الشان، أي كان من أراد متأن يفطرو ويفتدي فعل ذلك، ويمكن أن يقال: المحذوف خبر كان "ومن أراد" اسمها شرح أبي الطيب۔ دیکھئے "شرح اربعہ ترمذی" ۱۲ مرتبہ

۲۔ سورة البقرة آیت ۱۸۴ پ ۱۲۔

۳۔ اس لفظ میں کئی قراءتیں ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۲) ۱۲ مرتبہ

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ رونے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے رونے کا ذریعہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ اتنا فرما دیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ"، یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ ہی رکھو حکم شرع اسلام میں تھا جب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آئی وہ یہ ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں فسخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہجری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۴۵) سورة البقرة آیت ۱۸۴۔ ۱۲ مرتبہ

شرع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَرِهْدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ شروع میں عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ الْإِمْ“ والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ الہ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابو داؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”فَإِنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ الْإِمْ“ لیکن حضرت مولانا بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمہ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ شَهْرَ رَمَضَانَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حَتَّىٰ بَلَغَ — وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَكَانَ مِنْ شَاءِ

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲م

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۲ — ۱۲م

۳۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ پ ۲ — ۱۲م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوٰۃ، باب کیف الأذان ۱۲م

۵۔ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفرٍ إلى آخر الآية اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شرف میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرف بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يَسِيرًا

عن محمد بن كعب انه قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يسير سفرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب. اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد اور امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۲ م

لہ ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فاتی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ "لا" کو مقدر مان کر "یطيقونه" کو بمعنی "لا يطيعونه" قرار دیتے ہیں جس طرح "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا" (سورة النصار آیت ۷۷) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا"۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) واضح رہے کہ حضرت حفصہؓ کی قرأت میں "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کے بجائے "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" مروی ہو۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی جات ہوگی جو حضرات "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلبِ ماخذ کیلئے مان کر "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیقہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا

۱۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر“ کے تحت گذر چکی ہے ۱۴ م
 ۲۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵)، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمساافر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراع الغمیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔
 سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وقد غلط بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدید وکراع الغمیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدید وکراع الغمیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنه خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراع الغمیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنه اذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً أن یفطر فی یومہ، ومذہب الشافعی والجمہور أنه لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدید وکراع الغمیم علی سبع مراحل أو اکثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب غفی عنہ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر
الأواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقعہ پر آپ نے اگلے

۱۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:
”والجواب للجمهور أن المراد في الحديث بقوله ”وہو یزید سفرًا“ لیس الاخذ فی السفر ابتداءً، بل المراد أنه
كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهنا وبات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه
وبذلك يصح قوله ”قللت له: سنة؟ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان
إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (لیکن شیخ احمد علی سہارنپوریؒ بخاری میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت ”قال خرجنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يفتح الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان
من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توضیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله ”في بعض أسفاره“
زاد مسلم ”في شهر رمضان“ وهذه في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة موتة وغير غزوة
بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — دیکھئے بخاری — ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمہ بعد باب اذا صام أيامًا
من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في اثناء الطريق،
فكيف يصح الحكم بالسنة على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذ فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال
أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين هو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، لئلا
يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحض منه“

اللوکب الدرسی (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ مسئلۃ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے براءت الصنائع (ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵) فصل دأما حکم فساد الصوم
البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل فی العوارض - معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوائے تھے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرْتَرُونُ“؟ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟ — اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہرات نے بھی خیمے لگائے ہیں جبکہ ان کے گھر مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

۱۔ کافی روایہ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرْتَرُونُ“ یا ”اَلْبَرْتَرُونُ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرْتَقُولُون مَهْنُ“ کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخبية فی المسجد) ۱۲ مرتب

۲۔ حافظ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم خشي أن يكون الحمل لهن على ذلك المبالاة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرصاً على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوعه، ولما أذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفيفاً بالنسبة إلى ما يفتنى إليه الأمر من توارد لبقية النسوة على ذلك، فيفتنى المسجد على المصلين، أو بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير له كالجالس في بيته وربما شغلته عن التحلي لما قصد من العبادة فيقوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۳۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام اوزاعیؒ کی روایت میں مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“ — فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۴۔ اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من المشي والحمل في صلاة التطوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ کافی روایہ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخبية فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازدواجی مطہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے سوال میں ان دس دنوں کی قضا فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشرًا من شوال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضا فرمائی اور دوسرے میں اسی سال شوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکافِ مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی نہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکافِ مسنون یا اعتکافِ نقل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی۔

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه ذنر اعتكاف أو شيء أوجب عليه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضى به اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ فساد اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بيان حكمه إذا فسد۔ المفتی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وكل موضع فسد اعتكافه۔ الدر المختار بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۲) باب الاعتكاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتكاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۲ مرتب

۲۔ لکھا ہوا ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھئے "المفتی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ص ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۲ مرتب

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال | یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو۔

اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح مروی ہے ”عن عمر قال: يا رسول الله! إني كنت نذرت أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية، قال: أوف ببنذرک“ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) الباب النذور والایمان، باب فی وفاء النذر ۱۲ مرتب ۲۔ دیکھئے غنایہ علی ہامش فتح التدریر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسه۔ اور حاشیہ الہدایۃ للشیخ الطکھتوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۸) ”صحیح نذر اعتکاف کی وجہ“ میں علامہ برجندی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

”قد تقرر ان النذر لیتقضى كون المنذور فيه قربه ونفس اللبث في المسجد ليس قرباً، إذ ليس لله تعالى واجب من جنسه كما في الصوم والصلاة ونحوهما، لكن لما كان الغرض الأصلي منه الصلاة بالجماعة، والصوم شرط له كان التزام الجماعة أو للصوم، وهما من القرب“ (برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

”یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے“

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

”علامہ شامی نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”لبث فی المسجد“ کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز ”وقوف بعرفہ“ فرض ہے، لیکن

(یہاں پر صحیح آئندہ)

بَابُ الْمُتَكْفِفِ مَخْرَجُ الْحَاجَةِ أَمَّا لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً من حاجت الإنسان في تفسير بول وبرزاس کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقدّماتها" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استنجاء، وضوء اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد يقال: بتحقيق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر موجباً لشرائط وجود واجب من جنس (شامی ص ۶۳۷) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر مانا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علما تم واحکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۶۴۷

۱۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المتكفف من مكنته إلا لحاجة شرعية أو طبيعية" (معارف - ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب "در مختار" بول، غائط اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح رہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتكاف)۔

۲۔ متکف کے لئے خروج من المسجد کے اعدار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۳۵ تا ۳۷) ۳۔ خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں "وهذا التفسير أحسن من أن يفسر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی - ج ۲ ص ۱۳۲ - باب الاعتكاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۴۔ جبکہ "الطهارة ومقدّماتها" میں "طهارة" سے مراد طہارت واجبہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ "وضوء علی الوضوء" کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب

البتہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ”اشعۃ اللمعات“ (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہار کے کلام میں اس کا کوئی مآخذِ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب ”اشعۃ اللمعات“ نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہار کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہار صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہار کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہئے۔

ثم اختلف اهل العلم في عيادة المريض وشهود الجمعة والجنائز للمعتكف عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا یا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پر سری فرمالتی

۱۔ نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے ”احکام القرآن“ ص ۱۹۰ ج ۱ پر ”وَلَا تَبَايَسُوا مَنَ وَانْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ“ میں ”الاكلیل“ (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جوازِ نقل کیا ہے، اور ”الاكلیل“ میں جواز کیلئے ”خزانة الروایات“ اور ”فتاویٰ الحجۃ“ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ ”کنز العباد“ بھی جواز نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ ”اعتکاف“ مؤلف سید محمود حسن صاحب کراچی ص ۲۷ مسئلہ ۲۷)۔

یہ تفصیل ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بینا فی ماسبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک تو بتا دیا کہ آپ اپنا سر اقدس حجروں کی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر گنگھی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ”احکام اعتکاف“

۳۔ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲ م

۴۔ کما فی التبیین (ج ۱ ص ۳۵۱، باب الاعتکاف) وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”السنة علی المعتكف ان لا يعود مريضاً ولا يشهد جنازة الا“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتكف يعود المريض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مرقاۃ“ میں تصریح کی ہے کہ عیادت مریض کے لئے ٹھہرنا چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بناء پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔
فَرَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ

أَنْ يَعُودَ الْمَرِيضُ وَيُشَيِّعَ الْجَنَازَةَ وَيَشْهَدَ الْجُمُعَةَ إِذَا اشْتَرَطَ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ
سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَأَبْنِ الْمُبَارَكِ ”مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادت مریض یا شہود جنازہ کے لئے چلا جا یا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف منذور یا اعتکاف نفلی کے لئے ہے، اعتکاف مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکاف مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالمریض وہو معتکف فیمرکما ہو ولا یعرج (ٹھہرنا) یسأل عنه“ (ج ۱ ص ۳۳۵؛ باب المعتکف یعود المریض) ۱۲ مرتب

۱۵ (ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے ”بدائع السنائع“ (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور احکام اعتکاف (۲۳۴ و ۲۳۵)

معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷) باب فی المعتکف یعود المریض ولشہد الجنائز میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی ”السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازة“ (ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہود جنازہ کیلئے مقسوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضاء حاجت کے ضمن میں ”شہود“ کی اجازت ہے لیکن ”اتباع“ کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہود جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستہ ہٹانہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد یا ہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما بین التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب

۱۷ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۶) باب الاعتکاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (۱) الاعتکاف، ۱۲ م

کر لے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضاء تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی تفصیلت بھی حاصل نہ ہوگی یہ

لہ مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۶ و ۶۷) میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

”آج کل یہ بات کافی مشہور ہو گئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھتے وقت شریعہ ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادت مریض، شہود جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں غموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ مسئلہ اعتکاف منذر کے بارے میں تو درست ہے کہ نذر کے وقت ان اشیاء کا استنثار معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ استنثار درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا استنثار کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے، کسی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے : ”ولو شرط وقت النذر والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس العلم بخلاف ذلك، كذا في التارخانية ناقلاً عن المجتہ (عالمگیریہ ص ۱۲۱۲)۔

اس عبارت میں ”وقت النذر“ کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکاف منذر ہے، نیز آگے دو تین مسائل بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا كله في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعذر وغيره“ (ایضاً ص ۱۲۱۳)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب سے متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔ اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کوئی استنثار ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحت استنثار کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الوہیہ المسنون ادا کرنے کے لئے استنثار کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کر لے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا، اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شریعہ ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی ہو گئی تھی اس لئے نکلنے سے قنار بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت سمجھ میں آئی ہے اور احقر اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور کسی

فَقَالُوا : لَا يَعْتَكِفُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صَلَاةُ التَّرَاوِيحِ وَرُكْعَاتُهَا | قِيَامِ رَمَضَانَ سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبت طائفۃً اِلَیْ اَنَّهُ لَا یُصَحُّ الْاِعْتِكَافُ اِلَّا فِي مَسْجِدِ تَقَامِ فِيهِ الْجُمُعَةُ ، رَوَى ذَلِكَ عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَعُقُودٍ وَعَطَاءٍ وَابْنِ الزُّهْرِيِّ وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ فِي " الْمَدُونَةِ " قَالَ : اَمَّا مَنْ تَلَزِمَهُ الْجُمُعَةُ فَلَا يَعْتَكِفُ اِلَّا فِي الْجَامِعِ ۔
وَقَالَتْ طَائِفَةٌ : الْاِعْتِكَافُ يَصَحُّ فِي كُلِّ مَسْجِدٍ ، رَوَى ذَلِكَ عَنْ اَبِي نَخْعٍ وَابْنِ سُلَيْمٍ وَابْنِ حَنِيفَةَ وَالثَّوْرِيَّ وَالشَّافِعِيَّ فِي الْمَجْدِيدِ وَاحْمَدُ وَاسْحَاقُ وَابْنُ ثَوْرٍ وَدَاوُدُ ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ فِي الْمَوْطِئِ وَهُوَ قَوْلُ الْمَجْهُورِ وَابْنِ خَالٍ اَيْضًا ، حَيْثُ اسْتَدِلَّ بِعُمُومِ الْآيَةِ فِي سَائِرِ الْمَسَاجِدِ ۔ وَقَالَ صَاحِبُ الْهَدَايَةِ : الْاِعْتِكَافُ لَا يَصَحُّ اِلَّا فِي مَسْجِدِ الْجُمُعَةِ ، وَعَنْ ابْنِ حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اَنَّهُ لَا يَصَحُّ اِلَّا فِي مَسْجِدٍ يَصَلِّي فِيهِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ ، وَقَالَ الزُّهْرِيُّ بِالْحَكْمِ وَحَدَّثَ عَنْهُ خُصُوصًا بِالْمَسَاجِدِ الَّتِي يَجُوزُ فِيهَا ، وَفِي " الذَّخِيرَةِ " لِلْمَالِكِيَّةِ قَالَ مَالِكٌ : يَعْتَكِفُ فِي الْمَسْجِدِ سَوَاءً أَرَقِمَ فِيهِ الْجُمُعَةَ أَمْ لَا ۔ وَفِي " الْمُنْتَقَى " عَنْ ابْنِ يُوْسُفَ : الْاِعْتِكَافُ الْوَاجِبُ لَا يَجُوزُ اَدَارُهُ فِي غَيْرِ مَسْجِدِ الْجُمُعَةِ ، وَالنَّفْلُ يَجُوزُ اَدَارُهُ فِي غَيْرِ مَسْجِدِ الْجُمُعَةِ ، وَفِي " الْبَيِّنَاتِ " لَا يَجُوزُ الْاِعْتِكَافُ الْوَاجِبُ اِلَّا فِي مَسْجِدِهِ اِمَامٍ وَمُؤَدِّنٍ مَعْلُومٍ يَصَلِّي فِيهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ ، وَرَوَاهُ الْحَسَنُ عَنْ ابْنِ حَنِيفَةَ ۔

ثُمَّ اَفْضَلَ الْاِعْتِكَافَ مَا كَانَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، ثُمَّ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ثُمَّ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ ثُمَّ فِي الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ ، ثُمَّ فِي الْمَسَاجِدِ الَّتِي كَثُرَ اَهْلُهَا وَلِعَظُمَ - كَذَا فِي " الْعَمَقِ " لِلْعَيْنِيِّ (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) الْاِبْوَابُ الْاِعْتِكَافُ ، بَابُ الْاِعْتِكَافِ فِي الْعَشْرِ الْاَوَّلِ خَر ۱۲ مَرْتَبَ غُفْرَانُ اللَّهِ

۲۔ وَالتَّرَاوِيحُ جَمْعُ تَرَوِيحَةٍ وَهِيَ فِي الْاَصْلِ مَعْدَرَةٌ بِمَعْنَى الْاِسْتِرَاحَةِ ، سَمَّيْتُ بِهِ الْاَرْبَعَ رُكْعَاتِ الْمَحْصُومَةِ لِاسْتِزَاجِهَا اسْتِرَاحَةً بَعْدَ مَا كَانَتْ سُنَّةَ فِيهَا ۔ كَذَا فِي " الْبَحْرِ الرَّائِقِ " (ج ۲ ص ۶۶) بَابُ الْوُتْرِ وَالنَّوَافِلِ (تَحْتَ قَوْلِهِ : وَفِي رَمَضَانَ عَشْرُونَ رُكْعَةً)
ثُمَّ قَالَ الْحَافِظُ : وَالْمُرَادُ مِنْ قِيَامِ اللَّيْلِ مَا يَحْصُلُ بِهِ مُطْلَقُ الْقِيَامِ كَمَا قَدْ مَنَاهُ فِي التَّهْجِيدِ سَوَاءً ، وَذَكَرَ الْنَوَوِيُّ اَنَّهُ الْمُرَادُ بِقِيَامِ رَمَضَانَ صَلَاةُ التَّرَاوِيحِ ، يَعْنِي اَنَّهُ يَحْصُلُ بِهَا الْمَطْلُوبُ مِنَ الْقِيَامِ لِأَنَّ قِيَامَ رَمَضَانَ لَا يَكُونُ اِلَّا بِهَا ، وَغَرَبَ الْكُرْمَانِيُّ فَقَالَ : اتَّفَقُوا عَلَى اَنَّهُ الْمُرَادُ بِقِيَامِ رَمَضَانَ صَلَاةُ التَّرَاوِيحِ " فَتْحُ الْبَارِي (ج ۳ ص ۲۱۷)
کتاب صلاة التراويح باب ففضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاه الله

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالک سے ایک روایت میں چھتیس^{۳۶} اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوتیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات^{۳۷} تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویجہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھادیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیکھئے ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر ”باب الوتر والنوافل“۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الاول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) انه سنة على الايمان حتى ان من صلى التراویح منفرداً فقد اساء لتركه السنة وإن صليت في المساجد وبه كان يفتي طهیر الدین المرغینانی لصلاته عليه السلام ایاها بالجماعة وبيان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوی فی مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراویح في بيته إلا أن يكون فقيراً عظيماً يقتدر به فيكون في حسنة ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستنداً بحديث ”أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة“ وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراویح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الجماعة يروى عنهم التخلف كما بن عمر على ما رواه الطحاوی۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجع للتفصيل۔ والمعارف للسنوري (ج ۶ ص ۲۳۳ إلى ۲۳۵) مرتب عافاه الله

۲۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے ”بداية المجتهد ونهاية المقتصد“ (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

لے المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والتمتع عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعة۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (فک ۶۱) میں لکھتے ہیں:
مستند محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمالیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترویجہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا اکیلے اکیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیس کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

۱۱ امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں ”وقیل احدی عشرة رکعة وهو اختیار مالک لنفسه، واختاره أبو بكر العربي - عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان - صاحب تحفة الاحوذی“ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳، ۷۴) لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۳ تا ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ ”الفتاویٰ الکبریٰ“ (ج ۴ ص ۴۲۷، باب صلوة المنظور - طبع دارالکتب الحدیثیہ، مہر) میں یہ عبارت ملی والترک ان مسلماً المذہب ابی حنیفہ والشافعی واحمد عشرین رکعة او کم مذہب مالک ہشاد ثلاثین او ثلاث عشرة او احدى عشرة فقد احسن“

اور ”الفتاویٰ الکبریٰ“ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلہ (رقم ۱۳۸) فمیں یصلی التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے ”قد جاء مہتر حافی السنن انہ لما صلی بہم قام رمضان بعد العشاء وكان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ لیل“

ہو و ترہ، یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان احدى عشرة رکعة أو ثلاث عشرة رکعة لکن کان یصلیہا طویلاً، فلما کان ذلک یشتق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين رکعة یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عوضاً عن طول القیام ۱۱۱ھ

اور علامہ ابن تیمیہ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأى کثیر من العلماء ان ذلک ہوا السنۃ، لانه اقامہ من المهاجرین الانصار ولم یکرہ منکر، واستحب آخرون: تسعة وثلاثین رکعة، بناء علی أنه عمل أهل المدينة القدریم، وقال طائفۃ: قد ثبت فی الصحیح عن عائشۃ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوه من معارضة الحدیث الصحیح لما ثبت من سنۃ الخلفاء الراشدین وعمل المسلمین. والصواب ان ذلک جمیعہ حسن مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان الطبعۃ الاولی من مطابع الریاض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عدداً معیناً، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمعہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعة ثم یوتر بثلاث، وکان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لان ذلک أخف علی المأمومین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفۃ من السلف یقومون بأربعین رکعة ویوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثین وادتروا بثلاث، وبذا کله سائغ فکیف ما قام فی رمضان من ہذا الوجہ فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فہم احتمال تطویل القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہواً أفضل، وإن کانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرين ہواً أفضل، وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یکرہ شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمۃ کأحمد وغیرہ۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۱۲)

باب صفۃ الصلاة، قیام رمضان وصفۃ وعدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا بیس، یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک کا تعلق ہے۔

غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے ”الافضل یختلف باختلاف
 احوال المسلمین“ یعنی اگر مسئلوں کو طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں
 رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لمبے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور
 تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک
 تہائی رات، کبھی آدھی رات گزر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کما فی حدیث
 الباب، نیز مسند احمد کی ایک روایت میں حضرت ابو ذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام راہی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وقت معنی جعلت
 اقرب برأسی الجدران من طول صلاتہ“ (مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۲۔ باب قیام رمضان) اور اگر اس کی طاقت
 نہ ہو تو پھر بیس پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت ”وان كانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرین
 هو الافضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فابنہ وسط بین العشرین والأربعین“ سے معلوم ہوتا ہے۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ ”رکعات تراویح“ (ص ۹۳) میں لکھتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ لہذا ابن تیمیہؒ
 کی تحقیق میں بھی آج بیس پڑھنا ہی افضل ہے۔“ (ارشید اشرف سیفی)

حاشیہ صفحہ ۶۵۴

لے ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے ”تحفۃ الاحوذی“ (ج ۲ ص ۷۲ تا ۷۶) ۱۲ مرتب

۱۳ واضح ہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہور امت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرّد اختیار کیا ہے اور
 آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے، اگرچہ بیس رکعات تراویح کو بھی ”سنۃ الخلفاء الراشدین“ مانا
 ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”فتحصل من ہذا کہ ان قیام رمضان سنۃ احدى عشرة رکعة بالوتر فی جماعة، فعلة صلی اللہ
 علیہ وسلم ثم ترکہ لعذر افاد انہ لولا خشية ذلک لو اظہرت بکم ولا شک فی تحقق الأمن ذلک بوفاة صلی اللہ علیہ وسلم فیکون
 سنۃ، وکونہا عشرین سنۃ الخلفاء الراشدین، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین“
 ندب الی سنتہم، ولا یستلزم کون ذلک سنۃ، اذ سنۃ بمواظبۃ بنفسہ لا العذر وتبقریر عدم ذلک العذر انما استفدنا
 انہ کان یواظب علی ما وقع منه وهو ما ذکرنا، فتكون العشرون مستحباً وذلک القدر منها هو السنۃ کالاربعة والعشرون
 مستحبۃ ورکعتان منها ہی السنۃ“ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۲) فصل فی قیام شہر رمضان۔
 علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلا السنن (ج ۲ ص ۶۸ تا ۷۲) باب التراویح میں ص ۶۸ ”فتح القدیر“

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنتِ نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے ”ان الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسنت لكم قيامه“ نیز حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر شروع میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے، جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ منفرداً ادا فرماتے تھے۔

نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”عليكم بسنتي وسنة“

۱۔ قال: صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعزل بنا حتى بقي بضع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل ثم لم يقم بنا في السادسة وقام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل فقلنا: يا رسول الله! لو فلتنا بقيت ليلتنا هذه؟ فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة، ثم لم يعزل بنا حتى بقي ثلث من الشهر وصلى بنا في الثالثة ودعا أهلهم ونساره فقام بنا حتى تخوفنا الفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال: السحر“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ م

۲۔ من نساى (ج ۱ ص ۳۰۸) كتاب الصيام، ثواب من قام رمضان وصامه ايما نادا احتساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ مرتب

۳۔ ليالي رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲ م

۴۔ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المہدین الراشدینؑ اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔
اس ہ جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں
”کَانَ النَّاسُ يَقُومُونَ فِي ذِمَّانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي رَمَضَانَ بِثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ
رَكْعَةً“ یزسنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں
”كَانُوا يَقُومُونَ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بِعِشْرِينَ

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فَإِنَّ مِنْ بَعْشِ مَنْكُم بَعْدِي فَسِيرُوا اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي
وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ تَمْسُكُوا بِهَا وَعُصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ)
ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبد الحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ“ کے الفاظ ہیں
(ج ۴ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۷۷)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فَإِنَّ مِنْ بَعْشِ مَنْكُم بَعْدِي فَسِيرُوا اخْتِلَافًا
كَثِيرًا وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ عَصُوا
عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ“ (قال الترمذی:) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنۃ واجتنباب
البدعۃ)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین
المہدیین)، درسنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنۃ رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۷۷) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً
۲۔ (ص ۹۸) ماجاء فی قیام رمضان کتاب الصلوٰۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن
رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے
نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہے، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی
نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“
(ص ۶۱ تا ۶۸) ۱۲ مرتباً عنہ

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) — علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ نقل
کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور
اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی استنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام
نوریؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہل
حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں ”رکعات تراویح“ (ص ۶۱ تا ۶۸) ۱۲ مرتباً عنہ

رکعتہ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکلون علی عصیہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام۔ یہ پیش رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نیکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ پیش رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے۔

۱۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے ”قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاته الریظ، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قاری واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معہ لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قاریهم، قال عمر: نعم البدعة ہذہ والتی تنامون عنہا افضل من التی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ“ (ج ۱ ص ۲۶۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: پیش پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ نے کیا ہے، ”مصابیح“ سیوطیؒ و ”ہدایۃ السائل“ نواب (صدیق حسن خان) صاحب ص ۱۳۵ اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے ”ثم استقر الأمر علی عشرين فإنه المتوارث“ (یعنی پھر پیش پر عمل قرار پا گیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”معنی“ میں لکھا ہے ”وہذا کالاجماع“ اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے ”ولکن أجمعت الصحابة علی أن الترادج عشرون رکعة“ (”مرقاۃ“)۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ ”وہو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین“ اھ دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۹) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں ”قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ہو السنة لأنه أقامہ بین المہاجرین والانصار ولم یشکروہ منکر“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳ ص ۱۱۲) ۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المہدیین الراشدین“ (جس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر“ حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے ”قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما بقائی فیکم،“

میں چونکہ اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے ”المطالب العالیۃ“ میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : ”ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) فاقعدوا بالذین من بعدی وأشار الی ابی بکر وعمر“ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب، مناقب ابی بکر الصدیق، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

==== حاشیہ صفحہ ۶۵۹ ====

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ”سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعلہ عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : ”التراويح سنۃ مؤكدة ولم یخرصہ عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لہ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کافی مراۃ الفلاح (ص ۸۱، فصل فی صلوة التراويح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۶)، رقم الحدیث ۵۳۴، باب قیام رمضان ۱۲ مرتب
۳۔ وقال البوصیری : مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن ابی شیبہ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق ”المطالب العالیۃ“ (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۵) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فصل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

لہ محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب ان کل شیء ذکرته من ذلک محمول علی اوقات متعدده و احوال مختلفه“ (فتح الباری ص ۱۳۲) اور ”باجی“ شارح مؤطا کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الجواہر ص ۱۴۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس نہ یادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الأول اخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی اخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہتا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (۶۲) مرتب علی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب میں تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

لے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اول شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آ رہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اول شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عجماءؓ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل وكان الناس يقومون اوله“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح، چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب۔ ۱۳۔

لے قال شیخ البوری: التراویح كانت فی المسجد والجماعة واول الليل، بخلاف التہجد فكان فی آخر الليل فی البیت من غیر جماعة۔ (فادہ شیخ (الانور) — کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) نیز اسوٰء فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوله ویقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی منراشہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۳) باب من نام اول الليل وأحیی آخره ۱۲ مرتب۔

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے اور حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیس رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ“ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

۱۔ اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ ”بیوتہ ابن عباس فی بیت خالتہ میموتہ“ کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۴) صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے ”قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اری ان آیت معک اللیلۃ فاصلی بصلاتک، قال: لا تستطيع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر ثوب وانا محول عنہ فاعتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقمت معہ حتی جعلت اضر براسی الجدران من طول صلاتہ ثم اتاہ بلال للصلاة، قال: افعلت؟ قال: نعم، قال: انک یابلال! لتؤذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء، ولیس ذاک الصبح انما الصبح هكذا معترضاً ثم دعا بسجورہ ففسح۔“ (قال البیہقی، رواہ احمد وفیہ رشید بن سعد وفیہ کلام کثیر وقد وثق) ”مجمع الزوائد“ (ج ۳ ص ۱۷۲) باقیام رمضان تہجد ۲۔ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصلح ہؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! ہؤلاء ناس لیس معہم القرآن وأبی بن کعب یقرأ وہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد أحسنوا وأصابوا ولم یکرہ ذلک لہم“ (قال النبیوی: رواہ البیہقی فی المعرفة واسنادہ جید ولہ شاهدون حسن عند أبی داؤد من حدیث أبی ہریرۃ۔ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

۳۔ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے ”کان رسول اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر مالا یجتہد فی غیرہ“ (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتہاد فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے ”عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد منزہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ“ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر بالماثور“ (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ ”شہر رمضان“

کا کیا مطلب ہوگا؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر احيى الليل وأيقظ أهله وحجداً وشداً المأثر“ جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی رمضان میں شدت اجتہاد اور بالخصوص عشرہ اخیرہ میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں؟

۱۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت ”ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة“ (بخاری - ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گزر جاتی تھی ۱۲ ام ۱۔ اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الاواخر - والنظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الاواخر من رمضان ۱۲ م

۲۔ جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتیمہا الی الصباح“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل - نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفۃ صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۲۸۳۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”اذا دخل العشر احيى الليل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ ”احیا لیل“ جیسا کہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتیمہا الی الصباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

۱۲ مرتبہ پڑھی

اس کے جواب میں بعض غیر مقلدین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے مؤطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثرت صلواتہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیرہ رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، تیسرے اور اکیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ مؤطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطی نے بیہقی اور اصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدعاء واشفق منہ“ — الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قوله تعالى ”شہر رمضان الذی الہم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ مؤطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے ”انہ قال: امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وتمیم الداری أن یقوموا للناس بأحدی عشرة رکعة قال: دکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العصی من طول القيام وما کنا ننصرف إلا فی فروع الفجر“ (ص ۹۸، باب ما جاز فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاغظلی (ص ۷، تاس ۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ قال النبیوی: وأخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدیثی محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرة رکعة، ”التعلیق الحسن علی آثار الحسن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن داود بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید أن عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی إحدى وعشرين رکعة، یقرءون بالمئین ویسرون عند فروع الفجر“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیس رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیس رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہو گئے۔ لہذا استقرار امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي
الجزء الثاني من "درس الترمذی" مجموع أمالي الشيخ
المحدث الفقيه العلامة محمد تقي العثماني - معنا الله بطول

- ۱۔ تفصیل پیچھے بیان کی جا چکی ہے، نیز دیکھیے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م
- ۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور اہل امت کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کھیلے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں :-
① الراي النجیح فی عدد رکعات التراویح (اردو) للشیخ العلام رشید احمد الکنگواہی رحمہ اللہ۔ طبع مجتہبائی (دہلی)
- یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
- ② مصابیح التراویح (فارسی) لمحجۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ۔ طبع دارالعلوم دیوبند۔
- ③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الأعظمی۔ طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
- ④ تحقیق التراویح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی ۱۴۱۱ھ
- ⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراویح عشرين رکعة والرد علی الألبانی فی تضعیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد الأنصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
- ⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا لکھا کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علی اور تحقیقی رد کیا ہے کہ بیس تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سرفراز خان صاحب صدر مظہر کے ترجمہ "ینایح" کے ساتھ گوجرانوالہ شائع ہو چکا ہے۔

اعلام السنن (ج ۲ ص ۵۷ تا ۶۱، باب التراویح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے
۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين . و
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائمين بدار السموات والأرضين
 ضبطه ورتبه وراجع نصوصه وعلق عليه
 رشيد أشرف السيفي
 وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها ألف صلاة وتحية

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
 وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



بائیں سے دائیں

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ: مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق: مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے تسلیم سے دوسو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر معرکتہ الاکرا
بجٹیں شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱/-

مکتبہ دارالعلوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الدِّينُ النَّصِيحَةُ“ جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رَحْمَةُ الْمَعْلَمِينَ

مؤلفہ:

حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب اعظم گڑھی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”گویہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-

بالکل ”خالقہ امدادیہ“ کا چہرہ مولف جزاء اللہ نے اتار دیا۔“

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — نصائح تعداد ۷۰

۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں کو تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔
زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔

آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰ / روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

حکیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس اللہ سرہ العسریز

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انا الحق کبار اہل اللہ میں سے تھے
ان پر تمام اتہامات والزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آفسٹ کی نندہ طباعت
۱۸۲۳ء سائز ۲۵ صفحات

مکتب دارالعلوم کراچی ۱۳

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب

رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تالیف

ترجمہ

شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی

میں رقص و سرود اور

موسیقی کا حکم۔

موضوع سے متعلق سو سے زیادہ

احادیث و روایات کا تذکرہ اور

ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیاء کے مستند اقوال۔

کتاب کے شروع میں فاضل مستحکم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفریحات سے متعلق اسلام کے

معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی و روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مستحکم ہی کے قلم سے ایک مفصل مکملہ جس میں موسیقی کے بارے میں
راج الوقت شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی
سیر حاصل کتاب۔

آفسٹ کی دلاؤ نیز

کتابت و طباعت -

ریگزن جلد

قیمت: - روپے